

آلان دو بنوا توماس مولنار

جدل حول الجوهر

خسوف المقدس

ترجمة

د. علي حبيب







طُبع في سوريا

خسوفُ المقدَّس

جَدَلٌ حولَ الجوهر

آلان دو بونوا، توماس مولنار

L'ÉCLIPSE DU SACRÉ :
DÉBAT SUR L'ESSENTIEL
ALAIN DE BENOIST ET THOMAS MOLNAR

الأعمال الكاملة لدوبنوا (6)

ترجمة: د.علي حبيب

تقويم لغوي: بتول عدنان حسن

الناشر: الدار الليبرالية/السويد

Liberal Library - Sweden

الطبعة الأولى 2024

Sverige _ Östergötland _ Rörvassvägen 8
582 76
Linköping
رقم الترخيص: 802540-4875

+46 72 047 17 86 / +963968334411
lllliberallibrary@gmail.com



Liberal Library

إن الدار الليبرالية غير مسؤولة بشكل مباشر عن آراء الكتاب إنما تنشر ثقافة مقترحة بحيادية، وكل كتاب يعبر عن آراء مؤلفه وإن كنا لا ننشر إلا ما نحن مقتنعون بأهميته ثقافياً سواء وافقنا الكاتب أم لا، ونحن ملتزمون بقيم الحرية الفكرية بأعلى مستوياتها والاختلاف حالة طبيعية فلا نلزم أحد بقراءة منشوراتنا.

شعارنا

حرية الاختيار تعني اختيار الحرية، فالحرية لا تختار إلا ذاتها.

خسوفُ المقدّس

جَدَلٌ حولَ الجوهر

الأعمال الكاملة لدوبنوا (6)

آلان دو بونوا، توماس مولنار

ترجمة: د.علي حبيب



2024

تنويه (1986)

يأتي هذا الكتابُ ثمرةً ونتاجاً لأحاديث متفرقة تمتدُّ لفترة طويلة من الزَّمن ربَّما لعشر أو خمس عشرة سنة، وأشياء كثيرة كانتْ تفصل بين من قام بهذه الأحاديث، لم تكنْ لديهم المعتقدات الفلسفيَّة والدينيَّة نفسها، ولم يكنْ لديهم الخطّ المسار الروحيّ ذاته.

من جهة أخرى، وبينما كانتْ خيوطُ صداقة قد بدأتْ تتكوَّن بين هؤلاء على مدار الاجتماعات التي كانت تقوم بينهم، كانوا يجدون أنفسهم مشتركين في كثير من الأحيان في بعض الأفكار الرئيسة، مع شعور مشترك معيّن تجاه العالم المعاصر، لكنّ الجدل الأكثر أهميَّة ظلَّ يتكرَّر بينهم وهذا الجدل كان يتمحور حول الدين والإيمان، لم تكن هذه المواجهة الودّية تحتوي على أيّة تنازلات، وتبلورت شيئاً فشيئاً حول سؤال رئيس يدور حول مكانة المقدّس في العالم الحديث، وأسباب انكفائه وخسوفه الجليّ، والمستقبل الذي كان ما يزال ينتظره.

يستهلُّ الكتاب بنص «توماس مولنار»، وتأتي بعده الأسئلة التي طرحها «آلان دو بونوا» يتبعها النص الذي كتبه، والأسئلة التي طرحها «توماس مولنار»، بهذا يبدأ حوار يعرف المؤلفان جيداً أنّه لا يمكن أن ينتهي هنا؛ حوار يأملان أن يحفّزَ تفكير القارئ قبل كلّ شيء.

مقدّمة

يعودُ تاريخُ النسخة الأولى من هذا الكتاب الذي اشتركتُ في رسم خطوطه أيادي مؤلفين اثنين، والذي أتى ثمرةً للعديد من المحادثات حول الأسئلة الدينيَّة التي أجريتها في الماضي مع صديقي «توماس مولنار»، إلى عام 1986، وهذه النسخة ظلّتْ مفقودةً لفترة طويلة، وبعد أن غادر هذا الشخص الحياة اليوم، يبدو طبيعيّاً استحضار ذكراه في بضع كلمات.

وُلِدَ توماس مولنار (مولنار تاماس) في المجر عام 1921، وقد فرَّ من الديكتاتوريَّة الشيوعيَّة في وقت مبكر جداً، ليستقرّ بعدها في الولايات المتحدة بعد التفاف قصير قام به عبر بلجيكا، وسرعان ما أصبح معروفاً هناك في الأوساط المحافظة بفضل الأعمال التي قام بكتابتها.

التقيتُ به لأوَّل مرة في باريس في 10 يونيو 1967، منذ أكثر من نصف قرن، كنتُ آنذاك صحفياً شاباً في الثالثة والعشرين من عمري، ونشأت بيني وبينه صداقة تأسَّست بسرعة كبيرة وبقيت راسخة حتى وفاته، في يوليو 2010.

لم نفتأ نلتقي في العقود التي تلت، كان «توماس مولنار» مولعاً بفرنسا، وكان يأتي بانتظام

إلى باريس، وذهبت بنفسي لرؤيته عدَّة مرات في الولايات المتحدة، أولاً في فبراير 1973 في نيويورك، حيث كان يعيش مع زوجته الأولى، ثم في مارس 1980 في «ريدجوود»، «نيو جيرسي»، حيث استقرَّ بعد زواجه مجدداً من الهنغاريَّة، ساحرة الجمال «إلديكو».

ومن خلال الرجوع إلى مذكراتي، أرى أيضاً أنَّه أُتيحتْ لنا الفرصة للقاء مرَّة أخرى في روما وأنتويرب وميونيخ وشيكاغو وتورين ونيس والعديد من الأماكن الأخرى.

وأخيراً، في عام 1986، كان من دواعي سروري أن أنشرَ هذا الكتاب الذي كتبتُه بالتعاون مع «توماس»، بعنوان خسوف المقدّس/ The Eclipse of the Sacred، يمثِّلُ هذا الكتابُ فرصةً عظيمةً لمواجهة آرائنا الفلسفيَّة والدينيَّة حول هذا الموضوع بروحٍ مفعمةٍ بالصراحة وبمطلق الحرّية.

كان «توماس مولنار» رجلاً محبوباً بوجه خاص بسبب استقلاليته وحريته في التفكير، وقد كان يجسّد بالضبط ما يمكن للمرء أن يسميه بالروح المتحرّرة، كان حازماً في قناعاته، مع انفتاحه على كلّ حوار ومناقشة، وأعتقدُ أنَّه كان شديد الفضول تجاه كلّ الأفكار الجديدة، وحتى لو كنّا نختلف غالبًا في الرأي، لأنَّني في نهاية المطاف، كنتُ بعيداً جداً عن تيار الفكر المضاد للثورة الذي كان يتبع له، فإنَّه كان يعرف حتى في هذه الظروف كيف يدعم وجهة نظره بحسّ من الفكاهة يفاجئك به دائماً، ويظهر ذلك في العديد من الرسائل التي أرسلها إليّ خلال حياته.

في الوقت نفسه، ما كان يذهل فيه أيضاً كان حزناً شبه دائم، تشعر به جسديّاً لأنَّك يمكن أن ترى أثره على وجهه، كان «توماس مولنار» حزيناً لعيشه في عصر بدتْ له أيديولوجيته المهيمنة بحقّ مدمرة وفتّاكة على نحو أساسيّ، وإضافة إلى ذلك، فقد كان يشعر كأنَّه يعيش في عزلة عن الجميع. لم يكنْ يحبُّ الولايات المتحدة، هناك حيث دفعته الظروف إلى الاستقرار، كان يرى في العقليَّة الأمريكيَّة، عقليَّة بُنيتْ على الخضوع الهائل، والاستسلام للمفهوم «الاقتصاديّ» للإنسان (Homo oeconomicus)، والإيمان الساذج بالتقدّم والتفاؤل التقنيّ، وكثيراً ما قال لي إنَّ «الأمريكيين مقتنعون دائماً بأنَّ كلَّ شيء سينتهي على نحو جيد؛

لأنّهم لم يفهموا أبدًا أنَّ التاريخَ مأساويّ، وكان عدم فهمهم هذا يعادل عدم فهمهم للطبيعة الدقيقة للسياسة: «لا تذهب غرباً، أيّها الإنسان !»، قالها في عام 1992 في مجلة كاثوليكيَّة عبر المحيط الأطلسيّ، مناقضاً بقوله هذا عبارة مشهورة تعود إلى زمن روّاد القرن التاسع عشر، وإضافة إلى ذلك، كان على «توماس» أن يكرّسَ لأمريكا (ولأمركة العالم) كتاباً أساسيّاً نُشر عام 1991 تحت عنوان دراسة أمريكا، هل كان هذا يشكّلُ انتصاراً لنموذج كوكبيّ؟

من جهة أخرى، يجب القول إنّ «توماس» كان يرى نفسه وريثًا لثقافة متلاشية، في مواجهة عصر يتدهور عموماً، وقد رسمَ أحدُ كتبه الأخيرة الذي حمل عنوان أنا، سيماكوس، الذي نشرته مجلّة عصر الانسان باللغة المجريَّة في عام 2000 تشابهاً بين العالم الحاليّ ونهاية الإمبراطوريَّة الرومانيَّة، وبينه وبين «سيماكوس» نفسه، والمفارقة هنا هي أنَّ الكاثوليكيَّ «توماس مولنار» قد دافع في هذا الكتاب عن ذكرى أرستقراطيّ رومانيّ عظيم من القرن الرابع وهو «كوينتوس أوريليوس سيماكوس» (Quintus Aurelius Symmachus)، المعروف بكفاحه للدفاع عن الدين الرومانيّ التقليديّ ضدّ المسيحية التي كانت في أوجها، في الإمبراطوريَّة الرومانيَّة.

في نهاية التسعينيات، كان «توماس» سعيدًا بالعودة إلى وطنه المجريّ، كعملاق الأساطير اليونانيَّة "Antaeus"، مستمداً بعودته تلك قوَّة جديدة؛ إذ استُقبِلَ جيدًا هناك، ونشر العديد من أعماله منذ ذلك الحين بلغته الأم، وأصبح أحد معاهد الأبحاث هناك يحمل اسمه الآن، كما تمّ إيداع أرشيفاته أيضاً في هذا المعهد الملحق بالجامعة الوطنيَّة المجريَّة للإدارة العامَّة (Nemzeti Közszolgálati Egyetem).

وفي 25 يونيو 2021، نظّم هذا المعهد مؤتمرًا في بودابست لإحياء الذكرى المئويَّة لميلاد «توماس»، وكان من دواعي سروري المشاركة فيه، ويتم العمل حالياً على نشر هذه المشاركة في بودابست، ولذكراه أكرّس هذه الطبعة الجديدة من الكتاب.

آلان دو بونوا
«توماس مولنار»
خطُّ مساري الروحيّ

I

ربَّما يكونُ استخدامُ عبارة «مسار روحيّ» مبالغاً فيه أكثر من اللزوم، يشيرُ المصطلحُ إلى نهج القدّيس والنبيّ والصوفيّ، لقد تركتْ حقيقة كوني «مثقفاً» بصماتها على طريقتي الخاصَّة في النظر إلى علاقة الإنسان بالله، وبالظاهرة الدينيَّة، وبالكنيسة، بانتكاساتها وانتصاراتها، وتبلورتْ طريقةُ الرؤية هذه في وقت معيّن من حياتي ما زلتُ أتذكره جيداً، ولسبب وجيه، ومع ذلك فأنا لستُ صاحب رؤية، ولا شخصاً يسمح لنفسه بالانجراف وراء الأمور، وحكمي النقديّ على الأمور مازال موجوداً، للأسف! دائماً، وشيء من حسّ الرفض لدّي مع ومضات من القوَّة والحماس كان مازال موجوداً في كياني، ومع ذلك لا أستبعد احتمال أن يكون لدينا، في أعماقنا، عمليَّة نضج تكاد أن تكون في اللاوعي لدينا: ما أدراني أنَّ اللحظةَ التي أشرتُ إليها للتو على أنَّها لحظة ولادة الإيمان فينا، كان من الممكن أن تسبقها سلسلة من الملاحظات، والشكوك، وعدم الارتياح؟

أنا أعرف فقط أنَّ النقطةَ التي تبلور فيها كلّ شيء لديّ كانت في عام 1954 وأنَّ ذلك حدث في سان فرانسيسكو.

قبل كلّ شيء، لا تتخيل أيّ شيء مثير، ولا تتخيلني، وحدي، ذات ليلة، أستمع إلى صوت ما، هناك على أعلى تلّ في المدينة، بين السماء والبحر، كان الأمر أكثر تعقيداً، كنتُ مدرّساً شاباً وظّفَته للتدريس في كليّة «القلب المقدَّس / le Sacré Coeur» القويَّة الايمان على الرَّغم من أنّها طاعنة في السنّ.

حسنًا، إنَّها هي من أرتني جلّ الأشياء، هي من أرتني أنَّ العَظَمة التي يتفرَّد بها الإيمان تسير جنباً إلى جنب مع العقل؛ لأنّ الأم «كيسي» (التي كانتْ أيرلنديَّة) رأت على الفور أنَّه كان من الضروريّ المرور من خلال الذكاء والتفكير من أجل الدخول في أعماقي والقدرة على التأثير عليَّ.

لم تكنْ أحاديثنا تتناول مواضيع تصل إلى كنه الأشياء، لأنّ الأم «كيسي» لم تكنْ امرأة مثقفة للغاية، كانت قد تلقّفتْ مقتطفات من المعرفة من خلال تواصلها مع المعلمين، وهذه المعرفة اكتسبَتها وحدها دون أيّ تدخّل من أحد، كانتْ الحججُ الدامغة التي تقدمها نابعة من صلابتها المطلقة في الإيمان، كانت هذه الحجج تصبح فجأةً واضحةً وضوح الشمس، تماماً مثل المياه الرقراقة الصافية التي تنزلق فوق الحصى، هناك بالقرب من النبع، فتصقلها لتزيدها بريقاً.

دخلتُ عالمها بكلّ يسرٍ وسهولةٍ، وفي غضون أشهرٍ قليلةٍ، قمتُ بإعادة تقييمٍ للمفاهيم التي كانت لديّ، والتي كانت تشكّل زاديَ الفكري، كما يقولون، ومن الأفق الذي كانتْ فيه الأمور مجرّدة وعبارة عن شعارات، أصبحتْ الأمور لديّ تستند إلى أرض صلبة، فترسّخت هناك في أعماقي. إذاً؛ كان هناك عالم ما قبل الأم «كيسي»، وعالم ما بعد لقائي بها، لقد كان العالم نفسه، لكن هذه المرة أصبح صافياً وشفافاً، ولثلاثة عقود، لم يتغيّرْ ذلك، غادرتُ «سان فرانسيسكو» عام 1957، ولم أرَ الأم «كيسي» مرَّة أخرى؛ إذ فارقتْ الحياة بعد عشر سنوات.

كنتُ قد تحدثتُ عن الذكاء والإيمان، أو عمّا تسمّيه السكولاستيَّة في نهاية المطاف «العقلُ يبحثُ عن الايمان» / intellectus quaerens fidem و«الايمان هدفه التفاهم» / fides quaerens intellectus، كنت في السابق، ومثل كثيرين آخرين، أعتقدُ أنّ هاتين الفئتين منفصلتان تماماً، العقلُ يقود العالم، والإيمان يبطنه، ثمّ شيئاً فشيئاً، بشكل كلّي وبسرعة فاجأتني أنا أوّلاً، فهمتُ أنَّ هذين المكونين للواقع لهما القيمة نفسها.

اكتسبتْ الأشياءُ المتعلّقة بالبشر أبعاداً لم أكنْ أشكّ فيها كثيراً، لم تكنْ هذه الأبعاد تتعارض مع بعضها البعض، بل تقود كلّها إلى شيء بدهي لا شكّ فيه، وقرب نهاية الخمسينيات، بدأت رحلاتي العظيمة، تقودها قبل كلّ شيء رغبتي في فهم العالم الذي جعلته الصحف أكثر واقعيَّة وأكثر إرباكاً. مع ذلك، ومنذ سان فرانسيسكو، زُوِّدْتُ بشبكة فتحت لي اتجاه الأماكن والظواهر.

من البؤس المقدّس لـ«بيناريس» حتى ثورة نداء الأبناء لآبائهم في مايو 1968، بهذا وعلى وجه التحديد، «لم يبقَ أيّ إنسان غريباً عني»، لأنّني اختزلتُ كلّ شيء إلى خلائق متعددة ومتنوعة إلهيَّاً، والتي تكشّف معناها على مستوى البشر وعلى المستوى الذي يقع فوق البشر.

أصبحتْ كلمةُ «الوحي» شفافةً بعد أن كانتْ مغمورة ومشبوهة في السابق: أصبحت تعني أنّ للأشياء أكثر من معنى، وعلينا أن ننتظر حتى تكشف الأشياء عن معانيها، واحداً تلو الآخر، لم يكنْ الأمرُ يتعلّق بكونٍ أفلاطونيٍّ حيث السلسلة الثانية، تلك الخاصة بالعالم المحسوس، هي نسخة كربونيَّة طبق الأصل من سلسلة أولى أساسيَّة، بل كان الأمر متعلقاً بالكون حسب الإنجيل حيث تكشفُ الحقيقة دون أن تفقدَ أصغر ظاهرة قيمتها، وهذا الكون هو جزء من التدبير الإلهيّ ويستنير به.

كانتْ النتيجةُ الأولى لهذا النور الجديد الذي بفضله بدأتُ أرى الناس والأشياء أنّني فهمتُ أنّه لا ينبغي إهمال أيّ شيء، ولا ينبغي أن يُغتصَب حقّ أحد أو أن يُهان، كان ذلك صعباً عليّ بسبب يتعلق بطباعي التي كانت تجعلني متعالياً أزدري الأشياء وأطلق الأحكام بتسلّطٍ، وحتى اليوم، أتعرّضُ للنقد كوني حادّاً في الأحكام التي أصدرتها. (ماذا أفعل، فأنا

لا أتحمّل مسؤوليَّة طباعي كما لا أتحمّل مسؤوليَّة ذكائي، أم أنّ ذلك ما زال مجرّد حكم مسبق يطلقه مفكّر).

بالعودة إلى مسألة الفهم الأوسع للأشياء، أقول إنَّني مقتنع بأنَّ - نظراً لأنّ كلّ شيء قد تمّ إنشاؤه- الأشياء والفهم والمحبَّة التي تقودنا إلى هذا الفهم، كلّ شيء يخدم بالقدْر نفسه التدبير الإلهيّ، وبالتالي يستحقُّ اهتمامنا [1].

لم يكنْ هذا ما علّمه الطبيب «شفايتسر» الطيّب ولا تعليم الحكيم الشرقيّ وهو يضع سداة ناعمة أمام فمه خوفاً من القضاء على كائنات صغيرة مثل ذرة الغبار بابتلاعها، إنَّني أفضّلُ أن أفكرَ في كلمات ماريتان (في كتاب درجات المعرفة)، التي تقول إنَّ حقيقةَ أكثر الأشياء تواضعاً هي دليل على وجود الله، والكينونة هي محبة الله لمخلوقاته التي منحها الوجود والقدرة، بهذا تصحح عبارة «نحن هنا، إذاً فهو أي الله موجود» عبارة «ديكارت»، يفترض كياننا وجود الله، ويعتمد عليه.

لقد ذكرتُ سابقاً «بيناريس»، تلك المدينة المقدّسة في الديانة الهندوسيَّة وإحدى محطات رحلتي الروحانيَّة، لقد جعلني وجودي في دائرة الوجود هذه أفهمُ كيف أنَّ الدين الذي ينكر الكائن الموجود، ويعتبره مجرّدَ ندبةٍ مفتوحةٍ في العدم، مسؤول عن انحلال البشر والأشياء.

لقد استطاعتْ رحلتي عبر تلك الأزقّة النتنة، والمعابد الذهبيَّة والقذرة، وحتى اتصالي البصريّ لم يكنْ سوى مع أطراف مرضى الجذام التي نهشها مرض الغرغرينا، ومع القرود التي تتزاوج في الأماكن المقدَّسة، والرجال والنساء وهم يشربون الماء المقدّس لنهر الغانج على خطوتين من البراز والأوساخ، والرماد الذي حمله النهر للموتى المحترقين حديثًا - أن تفتحَ عينيَّ، على النقيض من ذلك، على حقيقة إله المحبة والمودة، في هذه البيئة الجهنميَّة فهمتُ فجأة سبب عدم وعي الهندوس بحُبّ الجار، ولماذا توضّح تماثيل المعابد كراهية الآلهة الشديدة للبشر، ولماذا استقبل «غاندي» ضيوفه وهم يجلسون على المراحض- وفهمت الأم

(1) حين سُئلت الأم «تيريزا» عن كيفية تحملّها قذارة، وتعفّن أجساد البائسين في أزقّة «كلكوتا»، أجابت بأنها لا تستطيع أن ترى في هؤلاء إلّا إخوتها وأخواتها في الله.

«تيريزا»، التي وقفت وحدها في وجه أولئك الوحوش، حينئذ أصبحتُ كاثوليكيّاً بشكل أفضل : يمكن تحرير المادّة أيضاً ضدّ «أفلاطون»، وضدّ الغنوصيين، وضدّ الهندوس.

ومع ذلك، كان هناك عددٌ لا يحصى من الأشياء الأخرى التي يجب فهمها: كان ذلك مستحيلاً في تلك الحياة القصيرة التي مُنِحت لنا، بدون ذلك الدليل المُرشد الذي كانت تحمله الأم «كيسي»، وهو الإيمان الذي ينير لنا دربنا.

أصلُ هنا بالضبط إلى مشكلة المقدّس، مع أو بدون التفاف عبر «بيناريس»، لكن أكثر ارتباطاً ممّا قد يعتقده المرء بهذه المدينة، وبالأماكن المقدَّسة الأخرى أيضاً: القدس، ودلفي، وروما، والقيروان. لأنّني في هذه المدن شعرتُ بحضور الآلهة، وهذا الشعور جعلني أدرك حقيقة الارتباط بين الشيء في ذاته (الحقيقة الأساسيَّة للشيء التي تكمن وراء الظواهر) ووجهه، إن جاز التعبير، أي تجسّده الماديّ، وهذا يعني أنَّ طبيعةَ المقدَّس تتكشَّف لنا بنوع من الخضوع الذي نشعر به في مواجهة ما يتجاوز تفكيرنا.

بعبارة أخرى، فالمقدّس هو ما يجسّد لنا حضور الله، أقول «يجسّد» (يمكنني أن أقول أيضاً «يشيّئ» أي يحوّل المجرّد إلى شيء أكثر موضوعيَّة، ولكنّني لا أستطيع البتّة استخدام كلمة «يدّل على» أو «يرمز إلى») بعدّها شيئاً أو مكاناً مقدّساً يدعونا أو حتى يجبرنا على الاعتراف بهذا الحضور لله). هل نحن مستعدون لتفضيل هذا الشيء أو هذا المكان على مثيلاته من الأشياء أو الأماكن؟

بناء على هذا، يجب القول إنَّ الإنسانَ مخلوقٌ على هذه الشاكلة - الدين هو الذي علّمني هذا أيضاً من سان فرانسيسكو - فهو يميل إلى تجسيد أفكاره، وتجريداته، وخيالاته وإيمانه، نظراً لأنّه هو نفسه لديه جسد، وحواس، ورغبة في الإدراك، واللمس، والرؤية، لماذا أقول إنَّ الكاثوليكيّة علّمتني هذا؟ لأنَّ المرءَ الذي يكون غير مؤمن في كثير من الأحيان، مثلي على سبيل المثال قبل عام 1954، ينسبُ الكثير من القوة، بما في ذلك قوَّة الخَلْق، إلى البشر، مانحاً إيّاهم القدرة على العيش في المجرّد بالمُثُل العليا فحسب(هؤلاء هم البؤساء الفقراء، الذين ندعوهم «بالمثاليين»)، وعلى العيش مع مخططات التفكير، ورسومات المدن المثاليَّة

والطوباويَّة.

هنا يقفُ التجسّد في طريق هذه الأحلام المجانيَّة، ويركّز الإيمان بالله على نقطة واحدة، جسد واحد [1]، وحقيقة واحدة، وحده الدين الكاثوليكيّ من يعلن المقدّس بشكل كامل ضدّ كلّ الغنوصيَّة، وهذا منذ لحظة التجسّد: الجسد هو من الله أيضاً، والإنسان ليس عبارة عن روح فقط، وهذا هو التسويغ المرتبط بكلّ الأشياء المقدّسة، لأنَّها تدخل في الحواس أيضاً، كونها تحمل التسامي والتعالي تماماً مثل جسد المسيح في تجسّده، ومع ذلك لا أقصد هنا أنَّ المسيحيَّةَ تحتكرُ المقدّسات، فكلّ الأديان تفترضها، وتعرفها، وتعلّق عليها شعائرها واحتفالاتها وأعيادها، بل أودُّ أن أقول أكثر: إنَّ عصرنا اللامركزيَّ يعلّمنا أنَّ المقدَّسات غير المسيحيَّة ربَّما تصمد بشكل أفضل في الفترات القاحلة روحيَّاً، لأنَّها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بظواهر الطبيعة، وبعلم النفس البشريّ البسيط، وبالثوابت الأصليَّة كما قد يقول سي. جي يونغ.

دعونا هنا نتفق أنَّ الإنسانَ غير قادر على العيش ضمن دائرة المقدّس، أو لنكنْ أكثر دقةً، على العيش خارج نطاق المقدس؛ إنَّه بوصفه مخلوقاً محدوداً، يحتاج إلى ما لا نهاية ما، وإلى دلالة على اللانهاية، يحتاج لأن يشبعَ عطشه للإيمان بما هو أعلى منه، وبمتطلبات عقله، هذا هو المكان الذي يصادف فيه المقدّس الذي يبدو أنَّه هو نفسه يفترضه ويحدده ويعرفه، ولكنَّه مع ذلك ينتمي إلى نظام الوجود المتعالي، هل يمكن الاعتراض على كون الإنسان غير موجود، قد لا يتحدَّث أحد حينها عن «المقدس»، ومع ذلك، فستكون هناك دائماً أجرام سماويَّة وعواصف وصحراء إن لم يكن الإنسان موجوداً لتسميتها، بالطريقة نفسها، فالخالق المتعالي موجود، وما نسميه «مقدساً» ينقله إلينا؛ إنَّه مستقلٌّ عنا، بينما نعتمد عليه في توازننا الروحيّ.

أصرُّ هنا على استقلال المقدَّس هذا، وعلى حقيقة أنَّه شيء آخر غير إشباع حاجة إنسانيَّة،

(1) بدعةٌ من العصور المسيحيَّة الأولى ادَّعتْ أنَّ الجسدَ المصلوبَ كان هو المسيح حقَّاً منذ ولادته، وأنَّه كان خيالاً وليس جسداً حقيقيَّاً. يبدو أنَّه لا يليق بالله أن يصيرَ إنساناً، فإنَّ الآلهةَ المرئيَّةَ للديانات الأخرى كانت دائمًا تُصوَّر على أنَّها أوهام تظهر لأتباعها، دون أن تكونَ مرئيَّة بشكل حقيقيّ.

حتى ولو كانت عالميّة [1]، إنَّ المقدَّس ليس إلهيّاً كأنّه صفة من صفات الله؛ إنَّه -كما أكرر- أحد الوسطاء العديدين بين الله والإنسان، وبشكل أكثر تحديداً فهو يُثبت ويجعل إيماننا بالوجود المتعالي، في مثل هذا المكان، وفي مثل هذا الشيء، وفي مثل هذا الفعل، وفي مثل هذه «النقطة» في ذلك الوقت، وفي هذا الصدد، هناك فرق بين المقدّس في المسيحيَّة والأديان الأخرى.

ترى الوثنيَّةُ الآلهة في كلّ مكان، ولهذا تضاعف المقدّس، و«تقدّس» الطبيعة، وتهيّج قوى الظلام في الإنسان، إنَّ الكونَ الوثنيّ [2] مليء بالآلهة والأرواح والقوى - والمقدَّسات التي تتبعها في عقول البشر - وهناك شيء آخر في صالح الوثنيَّة، وهو أنَّ ركيزةَ هذه الآلهة والأرواح والقوى الخفيَّة لا تتغيَّر، فالطبيعة تكون متطابقة مع نفسها دائماً، والمقدّس يستقرّ، ويتجذر، وهو دائم، وعميق، وهو مقدّس بكلّ باختصار.

على العكس من ذلك، لا يمكن للكون المسيحيّ أن يعتمدَ على الطبيعة أو النفس؛ لأنَّ الطبيعةَ والروح مخلوقات مثل السماء المرصعة بالنجوم والإنسان، إنَّها ليستْ صخور الوجود مثل الطبيعة عند الوثنيين، المقدّس لا يسكن هناك، فأين قدسية المسيحيَّة؟ إنَّها ليستْ في الأسطورة، أو نتاج الميثوبيا الخياليَّة، أو في اتصال مع الطبيعة المبجّلة والمخيفة، وإنَّما في قصة تنتقل من التجسّد إلى الصّلْب، في فترة تاريخيَّة من الزَّمن موثَّقة، ومدرجة في التاريخ الرومانيّ، إلخ.

إنَّ المقدَّسَ الوثنيَّ لا زمنيّ، ولا يعتمد على تقلّبات التاريخ التي هي نتيجة عمل الإنسان[3]، ولذلك، فإنَّه يكتسبُ مدَّة، ويصبح كثيفاً ومضغوطاً وموقراً، لا شيء يقتلعه بشكل أساسيّ أو يجعله شيئاً عفا عليه الزَّمن، كما لا يمكن نقده، فكيف يمكن أن نعكسَ

---

(1) إنَّ عصرنا، الذي هيمنتْ عليه الأيديولوجيات مؤقتاً، يركّز حصريّاً على الإنسان واحتياجاته، ويتصوَّر أنَّ الله هو إسقاط لإحدى هذه الحاجات، وهي حاجة يمكن استبدال «دوافع» أخرى بها.

(2) أستخدم هذا المصطلح تقريباً للتعبير عماً هو غير أحادي التوحيد.

(3) سوف يظن القارئ المطّلع أنّه اكتشف في هذا المقطع تأثير «ج. فيكو»: الطبيعة نتاج الله، بينما التاريخ هو نتاج عمل البشر، ولكنّه سيكون مخطئاً، من وجهة نظري بعدّه مؤمناً، فكلاهما من مخلوقات الله.

شيئاً لنزع مصداقيته إن كان هذا الشيء لم يبحثْ أصلاً عن الاحترام بالدليل؟

إنَّ قدسيَّةَ المسيحيَّة مرتبطة بقصة، وهي القصة التي تنفخ الروح في المقدّس، المقدّس الذي تسميه وتميّزه، وإن لم تكنْ القصة، التي وُضِعتْ على الورق في الإنجيل، موجودة، أو إن أُنكِرَ طابعها التاريخيّ باعتباره كاذباً، فلن يتعافى المقدّس المسيحيّ، ومن المحتمل أن تُضمَّنَ المسيحيَّة في اليهوديَّة، ربَّما ما يزال هناك تعاليم لـ «رودولف بولتمان» مفادها أنَّ المسيحيَّة، نواة الإيمان (عقيدة السولا فيدي أو عقيدة الإيمان بالتسويغ)، لا علاقة لها بهذه الظروف التاريخيَّة ؛ وأنَّه لا يهمُّ كثيراً إن كان التجسّد قد حدث أم لا في مثل هذه السنة في عهد أغسطس، وفي مثل هذا المكان، بل إنَّ ذلك يحدث في نفس المؤمن في كلّ مرة يعمل فيها بروح المسيح، لقد قال المعلم «إيكهارت» إنّ روحنا هي سرير ولادة يسوع، وهي ولادة متكررة إلى أجل غير مسمّى.

يفقدُ «منقذو» المسيحيَّة هذا الدين في الواقع؛ لأنَّ المسيحيَّةَ تستمدُّ سلطتها من القصة الحقيقيَّة، وليس من الأسطورة، وهذه القصة إنسانيَّة وخارقة في الوقت نفسه، والمقدّس ينشأ من نقيضهما، ومن اندماجهما.

إنَّ الخطرَ الذي يهدّد أسطورة تعدد الآلهة هو ضعفها وغياب الاهتمام بها وليس الاعتراض عليها، وأقلّ شرح علميّ أو ما قبل علميّ لها (الفترة التي تمتدّ، عند الإغريق، من « زينوفانيس » Xenophanes / إلى « أناكساجوراس» / Anaxagoras، على سبيل المثال) يدمّرها لأنَّ عدالةَ الطبيعة والكون باعتبارها مصدر الرؤية الأسطوريَّة لا تقاوم التحليل الكمّي باعتبار أنَّ هذا الأخير يقيس الأمور والأشياء، يجب أن يظلَّ المقدّس بعيداً وغامضاً: تحلّله الفيزيائيّ أو الكيميائيّ أو التشريحيّ[1] يجعله يختفي، ونظراً لأنَّ الدينَ المسيحيَّ لا يقوم على الأسطورة

(1) لا يسع المرء في هذا الصدد إلاَّ أن يعبّرّ عن شكوك حول الحماسة التي وضعها الكثير من الكاثوليك المؤمنين لإثبات أصالة كفن تورينو، وبالمعنى الدقيق للكلمة، فإنَّ الاستنتاجَ النهائيَّ المتمثّل في أنَّه غطّى جسد المسيح المصلوب، وأنَّ الشكلَ المرسوم فيه هو صورة المسيح، لن يضيفَ شيئاً إلى الإيمان، ولا يوجد دليل كفن من شأنه أن يضيفَ أيّ شيء إلى تاريخيَّة يسوع، أو في الواقع إلى ألوهيته، في النهاية يجب أن يظلَّ العقل غير قابل للإثبات، وهذا لا يعني بأيّ حال من الأحوال أنَّ أسسه متزعزعة.

بل على السرد القصصيّ، فإنَّ الطعنَ بالشيء والاعتراض عليه لا يمكن أن يأتي إلّا من إثبات عدم وجود يسوع تاريخيّاً.

من ناحية ثانية، يكمن الخطر على المسيحيَّة في مكان آخر: في نسيان المقدَّس، وفي اللامبالاة تجاهه، نتيجة التيارات الفكريَّة التي تخلُّ بالعلاقة بين العقل والإيمان.

ما هي وظائف المقدّس؟ لكي يكونَ الشيء، والمكان، والبناء، والشخص البشريّ، واللحظة أو الشعائر فعّالين، يجب أن يبقى المقدَّس في قلب التفاعل الإلهيّ البشريّ.

إنَّ الإنسانَ يحمل تضحيته نحو الله بوساطة المقدّس (يتصرف - مباشرة - حول المقدّس بالاحتفال، وبأفعال وصيغ استثنائيَّة، وبروح الخضوع والخوف المقدّسين من خلال رفع الشيء والمكان والشخص واللحظة)، (ليس فقط فيما يتعلّق بالبيئة المألوفة، لكن في المطلق)، وهو يحيط تضحيته هذه التي يقدّمها للخالق بإطارٍ مرئيّ في المكان بحيث يتوقف داخل المكان عن أن يكون مكانيّاً، وتتوقف الاحتفالات المقدّسة عن أن تكونَ مرتبطة بزمان ما، ينتظر الإنسان من المقدّس أن يكرّس ويؤكّد له الاتصال بالله : الاختيار، والإحسان، والخلاص، وفي مجتمع يكون فيه المقدَّس موجوداً، يشارك هذا الأخير، في أماكن ولحظات مميزة ومرتفعة، في فعل التأسيس وفي الاحتفالات اللاحقة لهذا الفعل، ووجوده وصلاحيته اللذان لم يُشكَّك فيهما يكمنان في الأفعال المميزة الأخرى المستوحاة منه دون استنفاده.

إنَّ وجودَ المقدَّس يتطلَّب وفرة من الرمزيَّة، والأفضل من ذلك أنّه يتطلَّب تقديساً ثريَّاً للخطوات السامية والمهمة في الحياة، وبما أنَّ خطر التقليل من الأهميّة ينتظر الوجود دائماً، يجب التعبير عن الممارسة المقدَّسة وفقاً لتسلسل هرميّ، كما من الضروريّ حماية المقدّس في الزَّمان والمكان، وإعطاء الأولويَّة لممثليه وقيمة انبثاقه من قوَّته المقدَّسة، إنَّ المقدَّسَ يقع باختصار في إحداثيَّات المكان / الزَّمان، ومع ذلك فهو لا يقع فيهما بشكل كامل.

من جهة أخرى وبشكل مناقض، يوضّح التاريخ الحديث للكنيسة ما هو سابقٌ من خلال الأزمة التي ليست -في الأساس- سوى الانكفاء السريع للمقدَّسات في غربنا.

هناك نظريَّة خاصَّة بأتباع «نيتشه» وبأتباع الوثنيَّة الجديدة تعتبر المسيحيَّة نفسها مسؤولة إلى حد كبير عن نزع صفة القدسيَّة عن الكون، بدءاً من المجتمعات البشريَّة، وبعد أن اكتسح دين المسيح الكون اليونانيّ والشرقيّ – الذي طردت منه الآلهة والكيانات الروحيَّة الأخرى – أعطانا هذا الدين لمحة عن سماء فارغة وفضاء نجميّ متجانس، وهو موضوع بسيط للمراقبة والحساب العلميّ، كما جعلت التسلسلات الهرميَّة الحيَّة من الإنسان الكائن الحيّ الوحيد في الكون، والمقتنع قبل كلّ شيء بأنَّه لا ينتظر شيئاً من الكائنات المتفوقة عليه، وبأنَّه يجب أن يعتمدَ على قواه الخاصَّة، وعلى عقله وتفكيره، وفجأة، يتمّ تشويه وسحق وظيفة المقدّس بعدّه وسيطاً؛ إذ ليس هناك شيء للتوسّط لأنَّ السماء تخلو من السكان، بناءً على هذا، وفي حال بقيت الحاجة النفسيَّة للمقدَّس على حالها، فسيكون هذا هو عمل علماء النفس والاقتصاديين؛ إذ يقوم البعض منهم بدراسة دوافع الغريزة، والبعض الآخر بإشباع الشهوات البشريَّة في العالم الدنيويّ، وستقتصر الحاجة إلى المقدَّس عند النساء المسنّات اللائي يوقدن شموعهن في الخلفيَّة المظلمة لكنائس القرية (هذه الصورة المهينة الأخيرة مأخوذة من قلم اليسوعي «كارل رانر»)، بينما في أماكن أخرى، في الغرب المسيحيّ وما بعد المسيحيّ، يستمرّ المقدَّس في الازدهار كما قيل لنا.

هناك، وُجِدتْ المسيحيَّة فقط للحظة عابرة، وفُرِضَت، كما فعلت في سابق عهدها، مع مراعاة كلّ شيء، ظاهرة لم تحمل أيّ عمقٍ في تلك المنطقة من الكوكب، وقد تكون فرضت نفسها بالطريقة المتغطرسة والشاملة التي فرضت نفسها بها في أماكن أخرى غير أوروبا، على ركيزة أقدمَ بكثيرٍ منها وأكثر احتراماً، وهي الركيزة الوثنيَّة، وكان ذلك بفضل استعمار قارات أخرى وطوائف أخرى.

من هنا، قد يسمح انحطاط الغرب والكنيسة للمعتقدات الأخرى بأن تتنفسَ الصعداء مرَّة أخرى: الهندوسيَّة والدين القديم للأزتيك والمايا، وكذلك المعتقدات الروحانيَّة الأفريقيَّة والعبادة الهنديَّة الجرمانيَّة في أوروبا، وترى النظريَّة التي تقول ذلك أنّ أزمةَ الكنيسة هي أزمة المقدّس، مع ذلك، فإنَّ تلك النظريَّة لا تأخذ في الاعتبار حقيقة أنَّ المسيحيَّةَ أدخلتْ مفهوماً

جديداً للمقدّس بوصفه وسيطاً للخالق المتعالي الذي يسمو فوق الكون (الله ليس موجوداً داخل الكون، بل يقع خارجه، وهو خالقه من العَدَم)، وليس وسيطاً ومناصراً لقوى الطبيعة، ويتزامن وجود وصلاحيَّة المقدَّس المسيحيّ مع الأبديَّة ؛ المقدّس المسيحيّ لا يضعف ولا يترهّل، والأزمة الحاليَّة هي أزمة الحضارة الغربيَّة وليس المسيحيَّة، وهذا يعني أنَّ المقدس، على حاله تلك، يمكنه أن يستعيدَ مكانته وسلطته في الديانة الكاثوليكيَّة.

سؤال آخر يطرح نفسه: هل يستعيد المقدّس مكانته في حضارتنا؟ لقد قلتُ أعلاه إنَّ الإنسان عاجز عن العيش بدون المقدّس الذي يكرّس بعضاً من أفعاله ويضفي على الأفعال الدنيويَّة معناها في العميق، هذه القطبيَّة بين المقدّس والدنيويّ تشكل إطار وجودنا، كيف يمكن، بالنظر إلى قدسيَّة رحلتنا على هذه الأرض، أن يلغي المجتمعُ المقدَّسَ اليوم تماماً؟

هناك أناس يدّعون أنَّ الشعورَ بالقدسيَّة قد غيّر مكانه ببساطة، وانتقل من نقطة إلى أخرى، ولتحديد فكرهم، يجب على المرء أن يجادلَ بالقول إنَّ الأمورَ الدنيويَّة هي المقدّسة في عصرنا الراهن: في العلم، واستكشاف الفضاء، وفي الفنّ، والقبيح، والبشع، والعبثيّ، وغير المجازيّ، وأولئك الذين يفكّرون بهذه الطريقة يخلطون بين القيم الجماعيَّة (أو تلك الخاصَّة بالنخبة) والمقدّس، فهذا الأخير ليس غايةً في ذاته، وهو يتطلّع إلى أمور أخرى؛ إذ إنَّه مجرَّد وسيط.

إنَّ الفنَّ التجريديَّ وتكنولوجيا الفضاء توقف الفكر أو التأمل عند المستوى الخاص بهما، ونحن لا نتطلّع إلى ما وراء هذه الظواهر المكتملة بذاتها، من ناحية أخرى، نجد أنَّ الكنيسة هي طريق إلى الله عند «سوجر»، باني كنيسة سانت دينيس: الحجر، والنوافذ، وتكوين المخطط، والضوء المتسلّل من النوافذ، هي أدوات، وهي مجتمعة، تخدم العليّ الأعلى وتأخذ معناها من هذه الخدمة الوسيطة، وسفينة الفضاء أو ناطحة السحاب لها معنى فقط فيما يتعلّق بالإنسان المستقلّ الذي يشعر بالرضا عن نفسه، ويثير إعجاب الناظرين بإنجازاته الفنيَّة، لكن، أمام الكاتدرائيَّة، تتجاوز الفكرة الأولى مهارة البناة لتذهب إلى ذلك العشق الذي

نضعه في المادة نفسها[1].

من جهة أخرى، وعلى الرَّغم من حاجتنا إلى المقدّس (أريد أن أكرّرَ هنا أنَّه في ظلّ ذلك المقدّس، تكتسب أفعالنا الدنيويَّة معناها)، فإنّه يشوّه مجتمعنا الغربيّ اليوم، وهذه هي الحالة الأولى في التاريخ حتى، ممَّا لا يبشّر أبداً بالخير.

في الماضي، أي إلى حدّ ما حتى الثورة الفرنسيَّة والثورة الصناعيَّة اللتين كانتا متزامنتين تقريباً، تشكّلتْ المجتمعاتُ البشريَّة حول جوهر المعتقدات والخضوع لكائن - أو لكائنات - أعلى، وحتى في حالة غزو الإغريق من قبل الفرس، والإغريق من قبل الرومان، والإنكا والأزتيك من قبل الإسبان...، فإنّ الجوهرَ لم يتغيَّرْ إلَّا قليلاً، والمقدّس في حدّ ذاته لم يُشكَّكْ فيه، وإن جاز التعبير، فقد تتابعتْ المقدَّسات، ولم يكنْ الإنسانُ مرتبكاً، أو غير متوازن في رؤيته للكون، وللعمل الإلهيّ الذي يحيط به من كلّ جانب.

يمكنُ للمرء أن يجادلَ إلى أجل غير مسمّى حول العوامل الواضحة لاختفاء المقدَّس، والتي نحن شهود عليها وضحايا لها، دعونا نميز بين عنصرين رئيسين في هذه العمليَّة: الناس والأشياء. بالنظر إلى أنَّ الإنسانَ لا يستطيع أن يعيشَ بدون المقدَّس، فإنَّ نتيجةَ هذا الاختفاء الجذريّ هي تقديس الإنسان لذاته نفسها، وحتى للمزيد من دوافعه الحيوانيَّة، والتاريخ الحديث للغرب هو سلسلة ناشئة عن تقديس الذَّات هذا: عن طريق العقلانيَّة («ديكارت»، «روبسبير»)، والتاريخ («هيجل»)، والمادة وتعقيدها الديالكتيكيّ («داروين»، «ماركس»)، ومن خلال المجتمع الذي يشرح نفسه بنفسه وينظم نفسه بنفسه (ليفي شتراوس، دوركهايم، كونت)، ثمّ الاستمرار في التدهور والانحطاط أكثر فأكثر: عن طريق العِرْق («هتلر»)، وبوساطة مذهب المتعة (هربرت ماركوزه)، وبتحرير الحواس الذي أصبح أخيراً هاوية كبيرة تبتلع كلَّ شيء.، ما بدأ بالأيديولوجيَّات بطموحٍ فلسفيّ نتج عنه العشق الحصريّ لـ «إنَّه يسعدني، فلماذا أُحرَم منه ؟» - مصدر اللذّة بدءاً من الجِماع إلى التعذيب

(1) تجدرُ الإشارةُ إلى أنَّ جذرَ المقدّس عميق جداً لدرجة أنَّ روّاد الفضاء الأوائل ضمّوا أيديهم في صلاة عفويَّة قبل مشهد أرضنا، الذين تمت ترقيتهم فجأة إلى مرتبة الشيء المقدَّس، لقد أدركوا الخالق حين بلغوا ما وراء الأرض.

والقتل- ومن خلال كلّ هذه المعتقدات (الأيديولوجيَّات) وكلّ هذه العمليَّات (الأفعال غير المسوّغة)، يصعد الإنسان درجات قاعدة العشق للذَّات لأنَّه الكائن الوحيد (على الأقلّ، الموجود الوحيد، أو لنقل أفضل من ذلك، مكان الإرادة الوحيد في غياب الخالق المتعالي الخارجيّ بالنسبة إليه)، يصبح هو نفسه المقدَّس الخاص به [1]، وتتضاءلُ المسافةُ بين الله، والمقدَّس والإنسان، فتختفي، ويتطابق الإنسان مع نفسه، وكما كتب عالم النفس اليونغي، «جيمس هيلمان»، فإنَّ المسيحيَّةَ (دين التوحيد) لم تعد تنقل الميول الرئيسة لحضارتنا، ولن تكونَ قادرة بعد الآن على قمع دوافعنا من خلال تشويهها، وهذه الدوافع ستصبح مرة أخرى، في حضارة الشِرْك الجديدة، الآلهة التي نجح الدين المسيحيّ في قطع طريق الرفاهية والحياة الجيّدة عليها.

هنا يُلغَى المقدّس عن المجتمع في شكل مختصر ومبسّط عن طريق الأيديولوجيَّات[2]، والآن إلغاء قدسيَّة الأشياء، ويُقصَد بكلمة «الأشياء» الدافع الأساسيّ للتصنيع؛ تصنيع الأشياء، أوَّلاً لتلبية الاحتياجات، ثم تجاوز هذه الحاجات، لإثارتها وللتغلب عليها.

لقد لاحظنا أنَّ المقدَّسَ يتجلَّى قبل كلّ شيء في الأشياء، سواء كان ذلك «الحجر الأسود» للمنتدى الرومانيّ، أو الكاتدرائيَّات في فرنسا، أو تابوت العهد عند العبرانيين، أو «اليد اليمنى» للملك هنغاريا «سانت ستيفن»، أو المواكب المحمولة حتى الأماكن المقدَّسة (نهر الغانج، والكعبة، وفوجي ياما) والأوقات المقدَّسة (عيد الميلاد، وعيد تأسيس «أوربس»، ومراسم تمركز القبائل في منطقة ما، وتتويج الملوك) تحمل طابع الأشياء بمعنى أنَّها تصبح ذات معنى أكبر من خلال إحاطتها بأشياء رمزيَّة خاصَّة بها إلَّا أنَّ هذه الأشياء يجب أن تكونَ فريدة من نوعها وليس لها مثيل من أجل احتواء وحمل كلّ القوَّة المقدَّسة.

(1) يطرح ج. ب. دوبوي السؤال المركزيّ لمجتمعاتنا: «كيف يمكن للمؤسسات، والوساطة، والقوانين -التي بدونها لا يمكن أن يكونَ هناك مجتمع، وبالتالي أن يكونَ هناك تمايز اجتماعيّ - أن يكون لديها الحد الأدنى من الاستقرار في مجتمع مستقل، حين تكون الاحتمالات غير القابلة للاختزال مرئيَّةً للجميع، هل يمكننا إعطاء معنى لما يمكن أن يكون مجانيّاً وبمحض الصدفة؟» (النظام والفوضى، دار نشر Seuil، ص 123-124).

(2) يمكننا التعمق أكثر، لأنَّ الأيديولوجيَّات حاولت فقط ملء الفراغ، وقد سمّيتُ أعلاه، الأسباب الأكثر بُعْداً وأعمق لهذا الفراغ: المقدَّس الذي لم تحمِه الكنيسة بشكل كافٍ.

إنَّ حجرَ الأساس («حجر الزاوية») يشبه أيّ حجر آخر، ولكنَّه يبقى الحجر الذي يرتفع أكثر من الأحجار الأخرى، هناك ميلٌ أيضاً، بقدر المستطاع، إلى جعل المقدَّسات تتراكم فوق بعضها البعض من أجل تعزيز قدسيَّة المكان والزَّمان: بُنِيَ صرح سان بيير في روما، وكذلك كاتدرائيَّة شارتر في موقع كنائس سابقة، وأقيمت نفسها في أماكن مقدَّسة للوثنيَّة تعود للرومان ولشعوب الدرويد، كلّ شيء يساهم إذن في تفرّد وتركيز المقدَّس.

من جانب آخر، تزيدُ الصناعة التي تعطي اسمها لحضارتنا بأكملها الأشياء بطريقة يختفي فيها كلّ تفرّد لهذه الأخيرة، ويغرق الشيء نفسه في الإمكانات التقنيَّة للإنتاج ولزيادة عدد الأشياء، من هنا لم يعدْ لدينا أشياء وإنَّما أدوات (المصطلح موجود حقّاً، يعني «الشيء الصغير») نحتقرها لأنَّها لا معنى لها، وهي أدوات متاحة للحظة واحدة وتُرمى في اللحظة التالية، وأيّ علاقة متبادلة، إن جاز التعبير، من الاحترام مع الأشياء تكون مستبعدة في مجتمعنا، لأنَّ أداة الكائن قادرة، من حيث العدد والتقنية، على الارتقاء إلى مرتبة الرفيق لها، ومع ذلك قد تقول إنَّه لا يمكن الاكتفاء بالاعتراض على المراكز الأخرى للمقدَّسات مثل الأماكن والأزمنة.

بلى، يمكن لأنَّه إن كان هناك إلى جانب تزايد الأشياء فائض آخر في الإنتاج في المجتمعات الصناعيَّة، فهو تزايد جامح للصور بأشكال لا حصر لها: الإعلان، والحملات الانتخابيَّة، والإشهار، والتلفاز، والسينما، والكاميرا، والفيديو، كما يتزايد عدد صور أيّ شيء، وخاصة الأماكن المقدَّسة والاحتفالات، فيتضاعف بشكل مذهل لدرجة التخمة، ويكون المرء في البداية منوَّماً مغناطيسيَّاً، ثمَّ غير مبالٍ أو منزعج من ذلك، وفي النهاية تصبح الصور بغيضة، مثل الأدوات الموجودة في محلات السوبر ماركت «للسلع الاستهلاكيَّة»، من سلسلة Woolworths في أمريكا إلى متاجر الحلي السخيفة على الطرق السريعة الفرنسيَّة، وتدخل الصورة عميقاً حتى في الأماكن التي لم تتمكن الأداة من الظهور فيها بمظهرها الذي يوازي بين الأشياء ويوحّدها، وكون عدد وخصائص الأشياء المستخدمة في الشعائر الدينيَّة الكنسيَّة ما يزال محدوداً ومحدَّداً، فإنَّ الصورة فيها هي التي تلعب الدور في إلغاء الطابع المقدّس عنها، ويمكن رؤية هذا في كلّ مرّة يتحرّك فيها البابا، وينزل من الطائرة ويقبّل الأرض (مثال

كلاسيكيّ على التقليل من شأن أيّ شخصية مقدّسة لا على التعيين)، أو حين يتم بثّ القدّاس على التلفاز.

لم يسبق لي أن أدركتُ هذا بهذه الدرجة من القوّة التي كنتُ عليها في يوم الأحد في مدريد أمام التلفاز الذي اخترق مذبح كاتدرائيَّة سرقسطة، وقت رفع الصلاة هناك، كنتُ قد تحدثتُ سابقاً عن المسافة التي يفرضها المقدَّس، ولكنّ جهاز التلفاز والمصور لا يعرفان المسافة البتّة، حين تتبع الكاميرا يد الكاهن الذي يقيم الصلاة بتلك الأشياء مثل طبرناك المعموديَّة (بيت القربان)، والخبز المقدّس وحتى ذلك اللسان الذي كان الخبز يُوضع عليه، كنّا بطريقة ما داخل الحرم، واستوعبنا بصريّاً ذلك الخبز المقدَّس وتلك الإيماءات المقدَّسة، كان الإحساس البصريّ لدينا يدنّس تلك الشعائر المقدَّسة.

هذه الجوانب القليلة من خسوف المقدّس في العصر الراهن، ليستْ سوى نتائج ولا تصل إلى مستوى الأسباب الجذريَّة، ووراء الأعراض، هناك الأيديولوجيَّة التي يفرزها المجتمع الصناعيّ، الأيديولوجيَّة العظيمة التي تعمل في عصرنا والتي تختلط بتلك الأعراض: يتم حلّ الأمور عن طريق التقنيَّة، والتصويت، وقرار الخبراء، والنوايا الحسنة المستنيرة للمشاركين مدفوعين وراء مصلحتهم الخاصَّة (إرضاء رغبتهم الخاصَّة).

من جانبه، يعتقد «ج. ب. دوبوي» أنَّ المجتمعَ في القرن العشرين منغلقٌ على نفسه، ويقنع نفسه بأنَّ المشكلات والحلول تنشأ دون أيّ تدخّل خارج إطار الفرد والمجتمع، وفي ظلّ هذه الظروف، لماذا اللجوء إلى المقدَّس الذي تتمثَّل مهمته في التوسط ضمن إطار التدخلات الأعلى (الله، والأرواح، والقوى العظيمة التي لا يمكن تفسيرها)؟ نحن أحفاد قرنين كاملين من الماديَّة المتفائلة التي تُعدُّ أكثر أنظمة الفكر قحلاً من الأنظمة التي عرفتها البشريَّة وشهدتها على الإطلاق.

كلُّ شيء يساهم في حرماننا من المقدَّس فيما نقوم به، من الأنظمة الماديَّة إلى الفلسفة الحديثة، تفترض النظريَّة التي يقوم عليها مفهومنا عن أنفسنا وجود «آلهة» صنعها الإنسان وترمز لإشباع احتياجاته، ودوافعه، وكبريائه، ولكنَّ الإنسان خُلِق لدرجة أنَّه حين يفكر في نفسه

على أنّه بؤرة الكون، لنفسه وعمله، يصبح فقيراً وضعيفاً ويغرق في الكرب والرعب.

نرى ذلك حين ندّعي - بدافع الكبرياء - أنّنا بدأنا البحث عن مقدّس آخر مرتبط بالإنسان مرّة أخرى وبحكم التعريف، ولكنّنا لا نغيّر المقدّس لأنّنا نغير الأداة.

إنَّ المسيحيَّةَ ومفهومها للمقدَّس الذي وُلِد من قصة التجسد هي جوهر الغرب والروح الذي تحييه، قد يرفضُ الفلاسفة والعلماء المحرجون هذه الرواية ويستبدلون العلم والتكنولوجيا وعبادة الذّات بها كونهم عاجزين عن الخروج من جوهر التقديس المسيحيّ، كما يمكن للمرء أن يتعرَّف إلى الأشياء المقدَّسة الأخرى عند الشعوب الأخرى وفي الحضارات الأخرى، لكنَّه لا يستطيع اختراقها من الخارج، وفوق كلّ شيء يُحظر بحكم طبيعة الأشياء اختراع أو صنع مقدَّس حسب الطلب، ويرى استحالة أيّ وجود بدون مقدَّس.

ومع ذلك، هل ما زال للمقدّس مستقبل ما في الحضارة الغربيَّة؟ بصورة ما، تصبح حقيقة أنّنا نتحدَّث بعقلانيَّة وبرودة عن المقدَّس في هذه الصفحات، في حدّ ذاتها، عَرَضاً من أعراض عدم تذوّقنا فعلاً لهذا النوع من الحقائق.

إنَّ ما يميّزنا عن إنسان ما قبل عصر النهضة، ومهما عدنا في التاريخ إلى الوراء، يكمن في أنَّ الإنسانَ الحديث لم يعدْ يرى نفسه بوصفه تجسيداً لعالم أصغر متداخل في الكون الكليّ، وبأنّه لا يؤمن بأيّ منهما، لقد أصبح واقع «الكون الكليّ» المقدَّس فضاءً متجانساً وميكانيكيّاً بشكل بارز، في انتظار اختزاله إلى حالة أداة يمكن التلاعب بها من مختبر أرضيّ أو من الفضاء؛ «العالم المُصغّر» اليوم هو ذلك الإنسان المتضخم بشكل هائل، وهو نوع من الوجود الهائل الذي امتصّ الكون وأعاد تشكيله على صورته؛ إنَّه الانقلاب المطلق للنظام الإلهيّ، وللتسلسل الهرميّ الوحيد الممكن تصوّره في الكون.

دعونا نختتم باختصار ما أمكن: المسيحيَّة، بتعليمها عن الخلق حيث يشير كلّ شيء إلى مصدر الوجود، هي العقيدة الوحيدة القادرة على استعادة وفرة الأشياء وتفرّدها، والسؤال الوحيد الذي يبقى هو هل كانت ستنجز ذلك في الغرب أو في أيّ مكان آخر؟

II

بعد ألفي عام، يصبحُ الدينُ المسيحيُّ نفسه إشكاليّاً وليس فقط الكنيسة، أقول الدين المسيحيّ؛ لأنّه ليس صحيحاً أنّ هناك أزمة دينيّة في العالم حيث تبلي الأديان الأخرى بلاءً حسناً، والإسلام يشهد نهضة مذهلة وعميقة، واليهوديّة محترمة، والمعتقدات الآسيويّة تفرض نفسها بقوّة، وتخترق حتى العقليّات الغربيّة، ومن ناحية أخرى، يمكن قراءة الصدمة المسيحيّة بسهولة في غياب الاحترام الذي يحيط بالكنيسة التي كانتْ ذات يوم محطّ تركيز ليس فقط على الإيمان، بل على ثقافة الغرب وفكره.

لدينا هنا على وجه التحديد ظاهرة ثقافيّة ذات عمق كبير، لقد لاحظنا هذا، وسنعود إليه في الفصل الثالث: أينما تكون المسيحيّة، وقبل كلّ شيء في العالم اليونانيّ الرومانيّ، تشرع في نزع القناع عن الكون الوثنيّ المشرك، وببقائها المستوعَب الوحيد للمقدّس والنقطة الوحيدة لتمركز الإيمان تكون المسيحيّة قد رضيت بحمل عبء كبير لم يسبقْ له مثيل في التاريخ، وانكفاؤها قد يكون من شأنه أن يؤثّر سلباً على الفضاء الإلهيّ المركزيّ، بل حتى على مجال الخالق المتمركز هناك عالياً فوق الكون، وبهذا تصبح الكنيسة هي النقطة المحوريّة للبشريّة، حتى في تلك الأماكن من الكوكب التي لم تطالها يد المسيحيّة إلّا بشكل غير مباشر وسطحيّ،

ولا سيَّما تلك المناطق الشاسعة من الفكر الوجوديّ، في الهند، والفكر الأخلاقيّ الكونفوشيوسيّ كان الإخلاء «الطوبوغرافيّ» للكون، يشكّل النظير لتقديس التاريخ.

لم يكنْ للتاريخ أيّ معنى في الأنظمة الوثنيَّة، حتى في أعمال أعظم مؤرخي اليونان وروما من أمثال «ثيوسيديدز» و«بوليبيوس» و«تاسيتوس»، وتمَّ تصوّره على أنَّه سلسلة من الأحداث التي هيمنت أو لم تهيمن، وتلك الأحداث التي، إضافة إلى ذلك، تكررت إلى أجل غير مسمّى في الدورات الواسعة من ساعة الزَّمن.

كانتْ الأممُ تظهر إلى الوجود وتندثر، وكذلك الأفراد الذين كانت لديهم الهويّة نفسها ويقومون بالسباق المحموم نفسه مع الزَّمن، ومع ذلك ظهر النبيّ «دانيال» في اليهوديَّة، جنباً إلى جنب مع المؤرخين اليونانيين والرومانيين العظماء، وللمرَّة الأولى، قسّم الكتاب المقدّس التاريخ إلى «عصور»، وذُكِرت الإمبراطوريَّات العظيمة بعدّها مراحل عديدة تتعاقب واحدة تلو الأخرى، لها أهميتها الخاصَّة في فكر الله وفي أقدار البشر، ثمّ يقوم القدّيس «أوغسطينوس»، لتقتصر على العصور القديمة، بتتويج العمل الذي بدأه «دانيال» فيجعله صلة وصلنا بالعصور القديمة.

وهكذا، في الوقت نفسه الذي يبدأ فيه العالِمُ في استكشاف الكون دونما كلل على أنَّه مساحة بسيطة، والطبيعة بعدّها شيئاً غير حيّ، يقوم المؤرّخ وفيلسوف التاريخ (اللذان يكوّنان الشخص نفسه من الآن فصاعداً) فينكبّان على دراسة مسار الأشياء البشريَّة، يحرّكهما الفضول لإمكانيَّة إيجاد مبادئ وتفسيرات لهذه الأشياء، ويمكن لهذه المبادئ ألّا تأخذ في الحسبان تفسيراً إلهيَّاً فوق طاقة البشر، فلماذا لا نجد في التاريخ عمل محرّك جوهريّ يجعل من الإنسان فاعلاً للأحداث وليس شيئاً تدور حوله هذه الأحداث؛ فاعلاً يعطي التاريخ معناه؟ إذاً؛ ينتقل الإنسان من مفسّر لحركة التاريخ، ليصبح بسرعة خالقه الحصريّ ومنطقيّته («ج. فيكو»).

من هنا تتالى التفسيرات: محرّك التاريخ هو تلك «اليد الخفيَّة» («آدم سميث»)، وهو «التقدّم» (عند «تورجوت» و«كوندورسيه»)، و«التطور» («داروين» و «سبنسر»)، و «الروح

العالميّة» عند «هيجل»، والأمَّة، والطبقة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة («ماركس»)، والعِرْق، والطوائف الثوريَّة. تصبح الحداثةُ باختصار التفكيرَ في التاريخ دون الرجوع إلى المسيحيَّة والكنيسة.

لقد كانَ من المتوقع أن تأخذَ التفسيرات أيضاً منعطفاً شيطانيّاً مع ما يسمّى بـ «تسارع عَجَلَة التاريخ» من عام 1789، فتأخذ اسم أيديولوجيا؛ أي فرضيَّات متعصّبة وحصريَّة على البشر، تسعى لفهم معنى التاريخ وتوجيهه، ويُعَدُّ هذا تسارعاً حقيقيّاً لأنَّ مهمَّة الأيديولوجيَّات هي وضع نهاية للتاريخ في أسرع وقت ممكن بمجرّد معرفة الاتجاه والآليَّة المفترضة، كما أنَّ نهايةَ التاريخ، وتجميده في مرحلة ما بعد التاريخ، هي في نهاية المطاف، قفزة فعليَّة إلى الأمام؛ هذا هو دور الكنيسة المُستَغَلّة، التي تعلّم المؤمن أنّه ذلك الإنسان المسافر (*homo viator*)، وتلك النقطة المركزيَّة الشاملة (هذا التمييز كان سائداً في العصور الوسطى)، بهذا تصبح نهاية الزّمان وشيكةً، وتأتي البشريَّة، مَنْ هم في الفردوس (العمال أو غيرهم من النُخَب في الوقت الحاليّ)، ومَنْ هم في الجحيم (الطبقات المتسلّقة على أكتاف الطبقات الأخرى، من البرجوازيَّة أو غيرها)، ويأخذ الحزب (النخبة الأيديولوجيَّة) مكان الكنيسة، وهو من يحمل دور المرشد والدليل للمرحلة الأخيرة، وهو الذي يقرر طريق الخلاص.

على هذه الشاكلة تسير الأمور في مسارها، وتقود إلى الانكفاء الحاليّ للدين المسيحيّ، وبتعبير بسيط، يمكن القول إنَّ الرأي السائد بشكل متزايد هو أنَّ الكنيسةَ توقفتْ عن نقل التاريخ، وأنّ شبكتها لم تعدْ تشرح الأحداث، ولم تعد تلهم الأعمال العظيمة التي تبهر البشريَّة وتجعلها تتقدَّم وتتطور. أمَّا المحركات الجديدة لكلّ هذا، فتتجسّد في التكنولوجيا [1]، والحركات الثوريَّة، والمجتمعات الكبيرة التي تناضل من أجل المساواة والرفاهية، دون أيّ

(1) يطرحُ المنطقُ المعاصُر للإنسان العادي المعادلة الآتية التي سمعت مرات لا تحصى: تمكّنت البشريَّة من وضع البشر على القمر. لماذا يجب أن يتخطّى التطور التقنيّ التطور الأخلاقيّ؟ إنَّ الحجّة القائلة إنَّ الأخلاقَ لا تتطوّر، والمجتمع الخاضع للرقابة بشكل سطحيّ في مكان ما يتوافق مع همجيَّة الأعراف في مكان آخر، لا يمكن تمريره لأنَّ الناس ينسبون إلى التكنولوجيا، المعبود الجديد، هي قوَّة غير محدودة، على مستوى آخر أيضاً.

إشارة إلى كائن خالق يسمو هناك في الأعلى فوق البشر، وتجدُ الكنيسة نفسها في مأزق، مأزق يحمل اسماً لا نجرؤ على نطقه: فقدان الإيمان، بما في ذلك، عند مَنْ هم على رأس السلطة على وجه الخصوص، ويمكن تحليل العوامل نفسها التي قادت إلى ذلك: إزالة الأسطورة التي أحدثتها الحضارة الصناعيَّة، والمجتمع الاستهلاكيّ، والأيديولوجيَّات البديلة.

من الناحية الاجتماعيَّة، لا يجب التردد في التأكيد على أنَّ محورَ الكنيسة يميل فعلاً في الاتجاه الذي يقود إلى المجتمع الصناعيّ والأيديولوجيَّات التي تحفّزه وتنبع منه، ولا سيَّما الاشتراكيَّة الليبراليَّة، وهو مصطلح آخر لإضفاء الطابع الشامل على العلمنة، ولذلك نلاحظ ظاهرة جديدة لم تكنْ موجودة من قبل.

لقد عارضتْ الكنيسة دائماً حتى الآن حركات الرفض الجذريّ الذي نشأ داخلها، عارضته بكتابات عظيمة ووثائق عقائديَّة، وبالرفض (المُسوَّغ)، والنبذ، ومحاكم التفتيش، والضغط على السلطة المؤقتة لجعلها تشارك في العمل الذي يقود إلى الخلاص؛ كلّ هذا لم يعدْ ممكناً على ما يبدو لأنّ الكنيسةَ قلبتْ الاقتناع الذي أعطاها الحياة، وهو اليقين بكونها محقّةً، وهذا الإدراك للحقيقة المتجذّرة في أعماقها، والذي يمنحها الحقّ في قيادة النفوس.

لم تعدْ الكنيسةُ تؤمنُ بذلك على ما يبدو، فالأيديولوجيَّات، والعلم الذي يسبر أغوار النفس البشريَّة، وواقع المجتمع المتحرر وتسيير شؤونه دون اهتمام دينيّ واحد، كلّ ذلك أقنع الكنيسة أنَّ وظيفتها ورسالتها لم تعدْ حيويَّة بالنسبة إلى الناس، وأنَّ الوقت قد حان بالنسبة إليها لتعيد النظر في كلّ ما يتعلّق بها، وقبل كلّ شيء على الصعيد الخاص إنَّها الآن في طور الخضوع للأمر الثاني الذي يفرضه الزَّمن وهو الانفصال عن المجتمع، بعد أن قبلت، مؤخراً فقط، انفصالها عن الدولة (وهم أوَّل، يمكن الآن ملاحظة عواقبه الضارة)؛ إنَّه خروجٌ على تعاليم المسيح، خروجٌ ينعكس بوجه خاص من خلال الامتناع الفعليّ عن محاربة السقوط في الفجور المُنظَّم والمؤسّسي الذي لم يستعدْ البشر وعيهم منه بعد، وتتبنّى الكنيسة مثل هذه المراوغات والمحاكاة، كما تدّعي تأييد الأهداف العظيمة للمجتمع الحديث: المساواة، وحقوق الإنسان، والحقّ في الازدهار الذي تدعمه الدولة، لكن الحق في ممارسة الجنس مع

الأطفال أيضاً، وفي الزواج بعدّه تجربة، وفي اللا عنف والسلام، ويسوّق لكلّ ذلك بتمريره تحت ماء المعموديَّة المقدَّس، وقد فعلتْ الكنيسةُ هذا في كثير من الأحيان عبر التاريخ حين استوعبتْ الشعائر الوثنيَّة وخصَّصتْ الأماكن المقدَّسة التي تتبع للطوائف الأخرى(1)، لكنَّ المبادرة ليستْ في يد الكنيسة هذه المرَّة، لقد كانت هي القوَّة المنتصرة، إن جاز التعبير في الحالات التي ذكرناها آنفاً، وهي تتخذ اليوم النماذج التي يقدّمها لها العالم من حولها كأشياء لمديحها وتأييدها الكامل، ولتوضيح الأمر بصراحة، فهي تصنع أصنامها وتبقي على الأصنام الوثنيَّة تمامًا كما هي، كما تكرّس نفسها لعبادة أصنام الحداثة - وتهمّش نفسها بالتالي بشكل لا رجوع فيه- وتتابع الأمثلة، كما في سلسلة تكون نتيجتها الأولى حرمان الكنيسة من الأهميَّة الاجتماعيَّة، وتحويلها في نظر الجميع إلى مرتبة التطفل الاجتماعيّ.

إنَّ الكنيسةَ الماثلةَ اليوم أمام أعيننا تطابق تلك الصورة المخلصة للمجتمع المعاصر، بهوَسه في الإنتاج والاستهلاك والهدر، وبأيديولوجيّاته المزدوجة، الليبراليَّة والاشتراكيَّة، المطمئنة والمشجّعة في آنٍ معاً على البحث عن اللذة، كما لا تتجرَّأ الكنيسة على الإدانة إلّا بشكلٍ باهتٍ، ويتكوّن انطباع عام -على أيّ حال- بأنَّ الأمرَ يتعلّق بشعيرة من الشعائر، ليس أكثر أهميَّة من تغيير الحرس البابويّ يوم الأحد في الفاتيكان، لإرضاء المتفرجين.

لقد تجرَّد الأساقفة من سلطتهم ومناصبهم، ورجال الدين من شخصيتهم الكهنوتيَّة حين حاولوا أن يتوافقوا مع «نموذج المجتمع» الرائج في الغرب، وخاصة في الولايات المتحدة، كان هذا دائماً نتيجة لما يسمَّى بالحركات المبسّطة؛ أي الميول البروتستانتيَّة، ومنذ القرن الرابع عشر، أعلنت الأوكاميَّة (مذهب «غيّوم دوكام»)- وبعدها بقرنين من الزَّمان، أعلن «لوثر» - معاداتها فلسفيّاً (الفلسفة الاسميَّة، وهي العقيدة التي تطوَّرت في العصور الوسطى، والتي بموجبها ليس للأفكار حقيقة موضوعيَّة وتوجد لفظيّاً فقط) للأسرار المقدَّسة كوسطاء بين الله والإنسان، وبالتالي لمفهوم التوبة، لأنَّ الكاهن أيضاً يغتصب وظيفة المتأمل الذي لا

(1) هذا ما اقترحه اليسوعيون خلال مجادلة «إيل لونغ» الشهيرة حول «الشعائر الصينيَّة» في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تبجيل الأجداد، وقد انتهى الأمر برفض الكنيسة لذلك.

يحتاجه البشر، ومن جهة أخرى هناك مؤلّفات يتمّ تداولها اليوم تقوم بالخلط بين كهنوت حسن النيّة (كلّ معمّد يمتلكه) والكهنوت الهرميّ للكاهن، وهو من رتبة أخرى، والإعلانات الأسقفيّة التي تدور في هذا المعنى موجودة أيضاً.

إنَّ السحرَ هو الذي يطفو على السطح: هناك أشياء فرديَّة فقط، والعلاقات تقع في العَدَم بمجرَّد أن يتوقّفَ الأفراد عن الحفاظ عليها[1]، باختصار لم يعدْ أعضاء الكنيسة القياديون يؤمنون تماماً بوظائفهم وسبب وجودهم، إنّهم يحتفظون في قلوبهم باللغة المناسبة لذلك، ولطالما كانت الكنيسة على خلاف مع عالم البشر الملموس، لطالما رفضتْ ألوهيَّة المسيح وما ينبع منها تماماً كرفض الجسد لزرع عضوٍ غريبٍ فيه، كما فُرِضت العقائد والمذاهب والكثير من التعاليم الأخلاقيَّة (حول الجنس، على سبيل المثال) على الرَّغم من المعارضة الشعبيَّة التي نظّمها بعض اللاهوتيين الذين تمّ نبذهم، واليوم تنفجر الأزمة وتخرج إلى العلن، وذلك بفضل التنشيط الذّاتيّ للعالم العلمانيّ الذي اكتسب، على مدار القرون الماضية، الاستقلال الكامل للفكر والكلمات والعمل، وهذا الاستقلال «الزّمنيّ»، الذي حارب من أجله أيضاً العديد من رجال الكنيسة الجيدين، لم يؤسّسْ لكنيسة مضادّة بقدر ما أنشأ كنيسة أعلى من الكنيسة القديمة، كنيسة هي ابنة المسيح بصورة أكثر أصالة، وهذا المسيح لم يعلنْ عن نفسه بوصفه كاهناً أو مؤسّساً لدينٍ من الأديان، بل على العكس من ذلك، فقد عارض الفريسيين والصدوقيين باسم العالم الصغير وبساطة الأطفال، ويبقى الأمر متروكاً لنا أيضاً لنقبلَ عصرنا، الذي ليس له مثيل بين العصور والذي يجسّد القوَّة والنضج، وبالإضافة إلى ذلك، فوجود التقدّم الماديّ مؤكّد بقوّة بين طيّات المستقبل، هناك تنطلق كلّ أنماط الحياة من عقالها وتزدهر حياة الطبقات، والأجناس، والجنس، والشباب، والفقهاء المتسامحين، وأنماط الحياة.

ومرّة أخرى، لا تعلن هذه العمليّة التي نسعد -نحن المعاصرون- لها عن سقوط الكنيسة

(1) يرقى هذا إلى القول، على سبيل المثال، إنَّ لغة الشعب أو رعايته تعتمد على حسن النيَّة (التعاقديَّة) للمشاركين، يتمّ انكار حقيقة اللغة أو الوطن الأم، ولماذا لا يتمّ انكار الله حتى حالما يقنع الأفراد أنفسهم أنّه يمكنهم الاستغناء عنه، وفي مواجهة الاسميَّة تريد الواقعيَّة القول إنّ اللغةَ... هي كيان مستقلٌ عن الأفراد، وإنّما التعبير عن شيء ليس إلغاؤه ممكناً.

عموماً، وإنَّما سقوط كنيسة معيَّنة فقط، كنيسة رجعيَّة، مضطهدة وحليفة للأقوياء في ذلك الوقت، بينما تقوم الكنيسة الجديدة، المنبثقة عن النظام الإصلاحيّ الثاني[1]، بإعادة الاعتبار للإنسان والمجتمع وللرسالة الحقيقيَّة ليسوع التي نبذها وتجاوزها وأدانها حكّام حقبة قاتمة في الماضي، وهذه الكنيسة الجديدة التي تكون شعبيَّة، وحرّة، ولا تعرف خطيئة، وتقيم حواراً مع العالم لدرجة الاندماج معه، تمثّل نهاية الزَّمان، ولكنَّها لم تعدْ «كنيسة» في الحقيقة، بل تمثّل العالم المُكرَّس أخيراً في جميع أعضائه، وبانتصار المسيحيَّة تصبح الإنسانيَّة بذاتها[2].

هناك تحليلان متقاربان في هذا المونولوج الخياليّ، وهما تحليل «ماريتان» وتحليل «لينين»، وكلا التحليلين يستنتجان، في رحلتهما، أنَّ المسيحيَّة سينتهي بها الأمر بالضرورة إلى أن تذوبَ في النسيج الاجتماعيّ، ويرى «جاك ماريتان»، أنَّ الكنيسةَ نجحتْ في نقل روح المسيح إلى الحضارة الديمقراطيَّة والتعدديَّة التي تُعنَى بتنشئة الإنسان في محيطه الاجتماعيّ، وقد قامت بفعل ذلك حتى لا تُضطرّ إلى التنكّر في ثياب وكالة للسياسة، أثناء متابعتها لعملها الخلاصيّ.

من جانبه، كان «لينين» مقتنعاً، مثل ماركس نفسه، أنَّ الدينَ هو أداة خداع وكذب في خدمة الطبقات المستغِلة، وبأنَّه، على وجه التحديد، سوف يختفي في المجتمع غير الطبقيّ، وهذا الاختفاء، بالنسبة إلى «لينين»، يعادل ذلك الذوبان الذي تحدّث عنه «ماريتان»، بالنظر إلى أنَّ الدين، مع الطبقات المهيمنة، يشكّل أطروحةً لديالكتيك التاريخ، وبالتالي خبرة ومعرفة مكتسبة ضمن سلسلة العمليَّات الفكريَّة التي تجمع من خلالها عناصر مختلفة متماسكة ومنظمة ومتجانسة من المعرفة المتعلقة بمجال معيَّن، ولولا المرحلة التي اتّسمت بالدين، لما كان مجتمع الغد قادراً على الظهور.

(1) كانَ الناسُ الذين ذهبوا إلى الإصلاح في زمن لوث، مقتنعين تماماً بأنهم قد تغلبوا للتوّ على المسيح الدجّال، وأنَّهم أعادوا المسيحيَّة كما كانت تُعلَّم وتُمارس في الأصل، كان هذا الإيمان بعدالة القضيَّة البروتستانتيَّة قويَّاً كالحديد، حيث كانت كنيسة روما تعتبر آنذاك بدعة هائلة يجب إنقاذها من اللعنة، وهذه الروح نفسها تتجلّى في هذه الأيام في الدوائر التقدميَّة لرجال الدين المتعصبين الجاهزين لجميع التجاوزات، واللغة العلمانيَّة، والإنسانيَّة، والاشتراكيَّة، والحداثيَّة هي مجرّد أوهام خادعة، وهي الحجج نفسها التي كانت موجودة قبل أربعمائة عام.

(2) نكتشفُ في هذه الترنيمة للكون وجود الوثنيَّة، وكذلك تأثير الفكر الحماسيّ الجامح لتيلار دو شاردان.

يجب القول إنَّه بمعنى ما، لم يستطع «الينين» و «ماريتان»، في تفكيرهما في التاريخ، الخروج من الحدود التي رسمتها الظاهرة المسيحيَّة، ومن ناحية أخرى، فإنَّ جزءاً كبيراً من رجال الدين الحاليين، منهم حتى أقليَّة قويَّة داخل المؤتمرات الأسقفيَّة لمختلف البلدان، قد تمّ اكتسابهم لصالح دين آخر، يتكون من أطروحات متباينة مثل تلك الخاصَّة بالماسونيين، والكاريزماتيين، والوثنيين الجدد، والماركسيين والتيلارديين واليونغيين، وغيرهم من الغنوصيين المعروفين، وما تزال هذه الأقليَّة المتنامية تؤدي وظائفها الكهنوتيَّة كلّ يوم، دونما أيّ التزام قلبيّ وروحيّ من جانبها، ولقول الحق، فهؤلاء الكهنة ينتمون إلى ولاء آخر حذّرهم منه الرسول «بولس»، هم فقط لا يشعرون، لا يشعرون بأنَّهم معنيّون لأنَّ الكنيسة التي هي على وفاق مع البشر هي بالضبط العالم الذي تحدَّث عنه الرسول.

على المرء فقط أن يستمعَ أو يقرأ اللاهوتيين الجدد، والراهبات النسويات، والكهنة الذين يؤيدون السلس الجنسيّ؛ ليدركَ أنَّ لغتهم لم تعدْ مسيحيَّة وأسلوبهم لم يعدْ مسيحيّاً، وأنَّ ادعاءاتهم هي تطرّف سياسيّ خياليّ جامح، ومع ذلك، فهذه اللغة، وتلك الادّعاءات لم تعدْ جزءاً من مفردات العصور الوسطى للإخوان المسيحيين، مثل أتباع «فراتيشيلي»، وبعده تلك الطائفة الهرطقيَّة في إنجلترا من أولئك الذين يريدون التوازن في الغِنى في المجتمع، والحديث في هذا الإطار عن الراديكاليَّة المعاصرة ليس حتى المصطلح المناسب، يجب الحديث بالأحرى عن ذلك التيّار المحافظ، الأرثوذكسيّ، والتقليديّ المتزمّت بشكل كبير، والذي يُعَدُّ نسخة معدَّلة بصعوبة ممّا يسمعه المرء في الصالونات البرجوازيَّة في باريس أو في أروقة الأساتذة التقدميين في نيويورك، وعبثاً كان البحث هناك عن عقيدة مضادة منسجمة بشكل جيّد، أو عن أطروحة هرطقيَّة في «القوانين والقواعد والالتزامات»، وهي علامة على الحماسة التي كان يمكن أن تأخذهم فيما يتعلّق بالأمور الدينيَّة؛ إنّ ذلك يدلُّ على علمنة كاملة، كما لو أنَّ المغامرة المسيحيَّة ستنتهي بـ «قيم» عالمٍ مخلوقٍ ذاتيّاً، وغير مبالٍ بكلّ شيء يتجاوز البعد الأفقيّ للمجتمع القائم، وهذا الموقف دُفِع إلى درجة الاستهزاء بالتعاليم المسيحيَّة التي يقود غيابها إلى تلاشي واختفاء الإيمان واللاهوت.

في إحدى المرّات، دُعيَ صديق لي، كان ملحداً ولكنَّه يعرف إيمان أسلافه، لمناقشة الأمر مع مجموعة من الكهنة واللاهوتيين الكاثوليك، لكن لم يكن هناك ما يمكن مناقشته لأنَّه ببحثه، وفقاً لقواعد المناقشة، عن دحض عقائد خصومه المفترضين أنَّهم كاثوليك، تفاجأ كثيراً حين سمع قائلاً يقول في موجة من الضحك إنَّ هذه العقائد كلّها قد تمّ القفز فوقها منذ زمن طويل، ولم يعدْ يؤمن بها أيّ شخص مُتنوّر، وأجاب محاوروه على سؤاله عن مضمون الجديد بمزيج من «القيم» التي لا يمكن تمييزها عن شعارات اليوم.

إذاً؛ لا إيمان هناك، ولا تفكير؛ إذ استبدلت الافتتاحيَّات والتحليلات السياسيَّة والثقافيَّة للصحف الحاليَّة الدارجة بها، والخطأ الذي يغرينا هو أن نرسمَ من حولنا ستارة بدورنا تحجب عنّا كلّ ذلك. لنقلْ إنَّه نظراً لكون الكاثوليكيَّة تقترب من نهايتها وتنفتح حاليّاً على عصر «ما بعد المسيحيَّة»، فإنَّ الأمرَ يتعلّق بظاهرة معروفة عبر التاريخ، وهي انحلال مؤسّسة كانتْ عظيمة ذات يوم وعاشتْ واستمرَّت، وإنّ كهنتها ووزراءها كانوا يتصرفون على غرار الرومان الذين، في زمن انكفاء الوثنيَّة، وانحسارها، كما يقول «شيشرون»، لم يكونوا يستطيعون منع أنفسهم من الانفجار ضاحكين حين كانوا يلتقون ببعضهم البعض في الشارع أو في المناسبات الاحتفاليَّة التي لم تعدْ أواصر الإيمان وثيقةً فيها.

هل ستكون كنيستنا غير قادرة حتى على القيام بقفزة أخيرة، هل سيُحكَم عليها بالموت في تلك الهستيريا العالميَّة، فيسخر منها أساقفتها وينتقلون إلى دينٍ آخر وهو البيئة الاجتماعيَّة؟

من الصعوبة بمكان في أيّ وقت من الأوقات معارضة الحجج الداعمة لما هو في حكم الأمر الواقع، أو الحالة الموجودة، وإن أردنا القيام بذلك، فيجب علينا، إذا جاز التعبير، أن ننتقلَ من مدار إلى آخر، من السطح إلى العمق، مع وجود خطر إلقاء اللوم فوق رؤوسنا لأنَّنا نجري وراء الأوهام. تكون الحقائق قويَّة بعناد، خاصة حين تكون مدعومة بالإحصاءات واستطلاعات الرأي وإسقاطات الحاضر على شاشة المستقبل.

إنَّها الواقعيَّة على المدى القريب، التي يتبيّن لنا عند التفكير فيها أنَّها غير كافية، نعم إنَّ تسلسل الأحداث التاريخيَّة يؤكّد فكرة أنَّ الكنيسة قد دخلتْ في عمليَّة تدمير الذَّات –قال

هذا بولس السادس، البابا الذي ساهم فيها أكثر من أيّ شخص آخر- ومع ذلك، يجب أن نسألَ أنفسنا إذا ما كنّا نخلط بقولنا هذا بين زوال الحضارة المسيحيَّة وتدمير الإيمان والعقيدة؛ لأنّ آراءَنا مشروطة، على وجه التحديد، بأدوات القياس الاجتماعيّ المتاحة للخبراء، وبالتالي فنحن نميل إلى التوقف عند الظواهر التي ندّعي قياسها، وهذا القياس، أو ما يسمَّى بالتقديرات العلميَّة يمثّل في الواقع حالة تدعو للأسف.

لنعدْ إلى هذا باختصار، ولنقلْ إنَّه من المؤكَّد أنَّ الكنيسة تجد نفسها مهمّشة، ناهيك من رميها جانباً، في واحد أو آخر من النظامين الأيديولوجيين والاجتماعيين الاقتصاديين اللذين يقسمان الغرب الاشتراكيّ والليبراليّ، وهذان النظامان يقومان، من خلال جهد مشترك، بإرساء الأسس - من خلال النظريَّة - لإنسانيَّة يمكن أن تستغني عن الله المتعالي الذي يسمو هناك بعيداً فوق الكون، إنسانيَّة ستتعامل في المستقبل مع إتقان غزواتها التي لابدّ لها منها للطبيعة والنفسيَّة والسياسيَّة والهيكلة الاجتماعيَّة، وفي عملها هذا يمكن أن تكونَ مساهمة الكنيسة ضئيلة للغاية، هذا إن كانت ضروريَّة فعليّاً بالأساس، وفي المجتمع الليبراليّ لا تلتفت التيارات الكبرى للتحسين المدنيّ والكفاءة الاقتصاديَّة المتزايدة إلى الحياة الدينيَّة التي تكون موجودة في مجال الاقتناع والعمل الفرديّ، أمّا في المجتمع الماركسي، فلا هوادة مع الكنيسة إلَّا بقدر ما تؤكّد تطور الأيديولوجيا المعادية والنظام والتبعيَّة اللذين تتطلّبهما هذه الأيديولوجيا[1]، وفي كلتا الحالتين تعمل الكنيسة على تنحية نفسها جانباً، ولا يبدو أنَّ هذا الأمر يزعجها بل على العكس من ذلك تماماً؛ إذ إنَّها تبتهج بتحولها إلى حالة طفيليَّة.

لكنَّنا نعلم أنَّ هذه مجرَّد مظاهر؛ لأنّنا في الفقرات السابقة لم نقمْ بالغوص في عمق الأشياء،

(1) لا تجد الكنيسة نفسها مهمشةً فحسب، بل هي «مخصخصة» أيضاً؛ أي مسموح بها بقدر ما تبعد نفسها عن الساحة العامَّة، وهذا ما يجب أن نطلقَ عليه «فصل الكنيسة عن المجتمع»، وهي عقيدة في الوقت الحالي ما تزال غير موجودة بوضوح في المجتمع الليبراليّ، وهي مفروضة رسميّاً في النظام الماركسيّ، أمّا الآن، فجوهر رسالة الكنيسة هو على وجه التحديد إنقاذ الأرواح، بما في ذلك من إغراءات الوسط العام، من اللا أخلاقيَّة، وهي ظاهرة جماعيَّة، إذاً كيف تلوم الكنيسة - الدين - على «التدخل» في الحياة السياسيَّة حيث يتم وضع القوانين وحيث التسامح مُدانٌ؟ وفي ظلّ النظام الماركسيّ تكون الأوامر المعطاة للكنيسة أكثر وضوحاً: يجب أن تقتصر مهمتك على الصلاة والحياة الباطنيَّة العميقة، وهذا داخل المراكز المخصَّصة لهذه الوظيفة.

والحقيقة العظيمة هي أنَّ الإنسانيَّة ينتهي بها الأمر برفض الدواء الشافي الذي يقتل روحها، بينما تُقدِّم لها انتصارات سريعة الزوال، انتصارات هي نفسها خاطئة ومدمرة، كما أنَّه من المعقول أكثر أن نشهدَ تكيفاً مؤقتاً للكنيسة مع حالة معيّنة، مع أسلوبٍ حضاريّ عفا عليه الزَّمن حقّاً، ويريد الجانب الإنسانيّ للمؤسسة؛ أي الكنيسة، أن يتزامنَ هذا التكيف مع واحدة من أكبر الإغراءات في كلّ العصور.

في النهاية، كان الأسقف في العصور الوسطى سيّداً ومحارباً في الغالب، وكان من هؤلاء الأساقفة الأقوياء والسكارى العدوانيين مَن لم يتردَّدْ في مهاجمة الأديرة الغنية، وفي بعض الأحيان التجار المسالمين على الطرق السريعة، من أجل غنائم كانت ستعيد إليهم ثراءَهم وتكسبهم سمعة مخيفة. كرّسَ الأساقفة خلال عصر النهضة، بعد أن غيّروا أسلوب حياتهم، جُلَّ عبادتهم للآلهة الوثنيَّة، واستدعوا «فينوس» و«أبولو» حتى في مجالسهم الخاصَّة، ليصبحوا في القرن السابع عشر، متدينين أو يسوعيين، وبعد ذلك يظهر على ساحة صالونات السيدات الأنيقات ما يسمّى بـ«رجل الدين الصغير» المشبع برائحة العطر، مع باروكة شعر مستعار على رأسه.

صحيح أنَّها أقليَّة في كلّ عصر، ولكنَّها ممثَّلة بما يكفي لتظهر في جدول الأعراف الكنسيَّة في عصرنا الراهن، دعونا نتفق على أنَّه إلى جانب علم الاجتماع العابر، ما تزال هناك رؤيتان لمستقبل المسيحيَّة، رؤيتان تتضمنان جوهرها: إحداهما هي التي رسمها ووضعها اليوم «رينيه جينون»، الذي يأتي على رأس هندوس آخرين قاموا بذلك، وإن لم يكن مسار الزَّمن تاريخيّاً بل دوريّاً، إن تكرَّرت الأشياء بدلاً من رؤية التاريخ بعدّه فعلاً إلهيّاً مستمراً بشكل خطّيّ، وعلى فترات طويلة (Heilsgeschichte)، فإنَّ المسيحيَّة، مهما كانت مهنتها، يجب أن تخضعَ لقانون الانحطاط والتلاشي الذي يميّز المرحلة الأخيرة من الدورة العظمى، وبعد ذلك، فقد كانتْ الحقيقة الفائقة للدين المسيحيّ مجرَّد وهم، وتجسُّد يسوع وصلبه وقيامته تريليونات المرّات مجرَّد سخافة يرفضها إيمان وعقل القدّيس «أوغسطين» بازدراء.

من ناحية أخرى، إن كان المفهوم الدوريّ هو إغراء للعقل البشريّ الغارق في المنطق

الخالص، فإنَّ عودةَ المسيح ستكون تتويجاً للتاريخ (الخطيّ) وستتزامن مع التأليه، وسواء بالنسبة إلى المسيحيَّة أو التاريخ، فإنَّ ما يسبق هذه النهاية يتمثّل بتقلبات، بصعود وهبوط، لكن ليس بانحدار نهائيّ.

من جهة ثانية، ترى الرؤية المتشائمة الأخرى في الأزمة الحاليَّة للكنيسة الأخيرة والأكثر راديكاليَّة، أنَّ حضارةَ القرن العشرين اللامركزيَّة بالكامل لم تعدْ قادرةً على استعادة مصداقيَّة المسيحيَّة؛ إنَّها رؤية شبه مروّعة، وأكثر حداثة من حيث إنَّها تطغى على نهاية العالم، وتضعها في التاريخ، وتجعلها تتبع عصور وحضارات ما بعد المسيحيَّة، لكن سيبقى شيء ما في الحقيقة المسيحيَّة، التي بقي في حضارتها شيء من الفلسفة الوثنيَّة، ستكون هناك بعدّها مجرّد نكهة توابل تُرشُّ، ولن تكونَ الطبق الرئيس.

تثير هاتان الرؤيتان إعجابنا، ممَّا يعني أنَّنا لا نميز بينهما بدقة، ومع ذلك، فإنَّ الثانية أقلّ جذريَّة بكثير من الأولى التي تذيب المسيحيَّة، بينما تترك الثانية شيئاً منها، والمشكلة ليست هنا، إنَّها مسألة إظهار أنَّه ما لم يتبنَّ المرء التفسير الهندوسيّ، فلا يوجد سبب لافتراض «التدمير الذّاتيّ» للكنيسة، حتى لو تبيّن أنَّ تهميشها السوسيولوجيّ حقيقة لا يمكن إنكارها.

في الواقع، تمتلك الكاثوليكيَّة قوى التعافي المذهلة؛ لأنَّ الرقمَ المصلوبَ ليسوع المسيح يلوح في الأفق وراء أيّ تفنيد يُفترَض أنَّه لا يقاوم، وأنَّه نهائيّ وقطعيّ، وكما سنرى في الفصل الثالث، فإنَّ الاكتشافات العلميَّة تهاجم الأديان الوثنيَّة إلى درجة كبيرة جداً؛ لأنَّها تستند في النهاية إلى ظواهر الطبيعة أو، مثل البوذيَّة، على فنائها، وهنا لا يمكن للعلم أن يفعلَ شيئاً ضدّ قصة المسيح، على الرَّغم من النقد العنيف للكتاب المقدَّس والوثائق الأولى للمسيحيَّة الناشئة.

لنقلْ بصراحة إنَّ الله المتعالي والشخصيّ (في صيغته اللافتة للنظر: المسيح المتجسد)، ووصايا المحبة والإخاء لا يمكن اقتلاعها من قلوب البشر ومن التاريخ.

نعم، يمكن أن يقول قائل إن كان الأمر كذلك، فما يزال من الضروريّ تبسيط المسيحيَّة، وإنزال رجال الدين إلى مستوى الإنسان في الشارع، وتقليص الشعائر اللاعقلانيَّة للكنيسة،

وهي شعائر لا يمكن تسويغها حين تكون رسالة المسيح: أحبّوا بعضكم بعضاً كما يحبّكم أبوكم السماويّ! هي الوحيدة التي تُؤخذ في الاعتبار.

حسنًا، قد تكون مثل هذه الحصريَّة مُسلَّماً بها؛ رأينا ذلك ونراه كلّ يوم، خاصَّة في حالة الطوائف البروتستانتيَّة التي أصبحتْ وكالات مساعدة اجتماعيَّة، والتي حلّت محلّها دولة الرفاهية المعاصرة، وقد اعتدنا أن نتحدَّث، في هذا الصدد، عن تنصير الدولة، وهي أطروحة دافع عنها «مارك سانجنييه»، و«جاك ماريتان»، و «إيمانويل مونييه»، وفي الولايات المتحدة، اليسوعي «جون كورتني موراي» الذي كان له تأثير كبير في المجلس الأخير الذي انعقد.

لم يكنْ هؤلاء المفكّرون المتفائلون على وجه التحديد في النصف الأوَّل من القرن قد عاشوا بعد الانطباع الإيجابيّ الذي يمكن أن يكونَ لدى المرء عن الدولة الخيريَّة، ومع ذلك حين تصبح الدولة دكتاتوريَّة، أو تسمح لنفسها بالتدحرج حين يتمّ الضغط عليها ودفعها من قِبَلِ الأيديولوجيَّات والمجموعات ذات السيطرة، فإنَّ ذلك يثبت خطأ فرضيَّة البروتستانتيَّة الحديثة، إذ إنَّ الدين الذي يحصر نفسه في دور وكالة خيريَّة يسهل التلاعب به وإساءة استخدامه من قِبَل الدولة والمجتمع المدنيّ، ومع أسبقيَّة البعد الروحانيّ الذي لُفِظَ خارجاً، اضُطرَّت البروتستانتيَّة إلى تبنّي خطاب البعْد الزمنيّ، بما في ذلك ما هو الأكثر خطورة، في جميع الأوقات، ما هو مُغرِقٌ في الزَّمن؛ أي أحدث صيحات الموضة، والدليل على ذلك هو «السينودس» (ملتقى فكريّ فاتيكانيّ) المُصلِح لفرنسا، الذي أيّد في ربيع 1984 برنامج مجتمع محروم من التعالي تكون المثليَّة الجنسيَّة مقبولة فيه، بما في ذلك عند الرعاة، وكذلك الطلاق، ومنع الحمل، والإجهاض، والزواج التعاقديّ، ومجموعة كاملة من برنامج النشاط العلمانيّ، وبالمثل فعلَ الأساقفة في الولايات المتحدة والأنجليكان وغيرهم، وحدها روما قاومتْ تلك الموجة، ليس من خلال هيكلها الهرميّ (يبدو أنَّ هذا الإطار يتصدَّع في العديد من الأماكن) بقدر ما كان من خلال حقيقة التشبث بالمصدر الإلهيّ للإيمان وذلك برغم كلّ شيء، كما يتضح من السيرة الذَّاتيَّة الإنسانيَّة لـ«بولس» السادس الذي هدَمَ الكنيسة باسم الأوهام الطوباويَّة، فبقيتْ جذورها في السماء تمنع روما، غالباً في اللحظة الأخيرة، من الاستسلام للإغراء الإنسانيّ العلمانيّ وذي النزعة الاجتماعيَّة، وتؤسّس، حتى في ظلّ

الظروف الحاليَّة، محاور متميزة للأنظمة الإنسانيَّة أو الملحدة.

كلُّ شيء يحدث كما لو أنَّ هذه الأنظمة -التي تأسَّستْ صراحةً على نفي الرّب الموجود هناك فوق[1]- يمكن ألاّ تأخذَ في الاعتبار سوى هذه الفكرة الصغيرة التي مفادها أنّ الكونَ يكون في حالة توازن فقط حين تضع الكنيسة كلّ ثقلها فيه، ويبدو أنَّ الاقتصاد العظيم للإنسانيَّة، على الرَّغم من وجوده على «الجانب الآخر»، يفرض الحفاظ على وجود الإله المتعالي، في العديد من جوانب الحياة البشريَّة : الاجتماعيَّة، والسياسيَّة، والتعليميَّة، والحياة الثقافيَّة، ومع كلّ الاحترام للمتصوفين ودعاة التأمل والشرقيين والزاهدين الشامانيين، لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّهم لا يهتمون بتوجيه روحانيتهم المتراكمة نحو النسيج البشريّ والمجتمعيّ[2] وأنّ هذا العملَ هو العمل البارز للكاثوليكيَّة، التي لا تنسى مهمتها الأساسيَّة، وهي العمل من أجل خلاص البشريَّة[3].

مع ذلك، يرى النقد القصير النظر في مثل هذا العمل حجر عثَرة آخر؛ إذ إنَّه لا يقتصر فقط على ممارسة الأداء الجيد وإيجاد حلٍّ للمُعدَمين، وهذا إلى حد كبير يمثّل وظيفة المشرّعين والمجتمعات المحليَّة.

لقد أغفلتُ في الحديث عن «رحلتي الروحيَّة» أنَّني أصبحتُ أفضل في مسيحيتي في اليوم

(1) في الآونة الأخيرة، أعلنتْ السلطات الفيتناميَّة، بحماس، على ما يبدو، أنَّه لا يوجد سوى المادّة في الكون.

(2) رأى «بيرغسون» أنَّ الاستثناءات الكبرى التي تشمل بالتحديد الصوفيين المسيحيين هي بمنزلة خميرة العالم، هؤلاء الصوفيون (بولس، فرنسيس، اغناطيوس، تيريزا، يوحنا الصليب، إلخ)، بعد أن اختبروا الاتحاد مع الله، رجعوا من عنده لكي يستفيدوا من محبتهم، إن جاز التعبير، المؤكَّدة إلهيًّا، أمَّا المتصوفون الكذبة، من ناحية أخرى، فهم أولئك الذين يدّعون أنَّهم منغمسون في الله، لدرجة يصبحون معها أنفسهم آلهة، وهم متكبرون، وبالتالي هم يحتقرون البشريَّة المتورطة في ضعفها وخطاياها. (انظر حول هذا الموضوع العمل الممتاز لـ ر. س زاشنر، التصوّف، والمقدّس والدنيويّ).

(3) بعد أن سافرت مؤخراً إلى الشرق الأقصى، وجدت في تايبيه (تايوان) كنيسة كاثوليكيَّة صغيرة فيها ملحق كبير للأطفال غير الطبيعيين. مع وجود الوسائل المتاحة، يعتني هناك القس الهولنديّ بمساعدة أختين راهبتين فقط، كان هناك نحو ستين طفلاً من أصل أوروبيّ وآخرين من البالغين تقريباً، بمستوى عقليّ يساوي صفراً، كان من الواضح أنَّهم أطفال صينيون، تخلَّى عنهم آباؤهم في الغالب، وغادروا أحيانًا دون الكشف عن هويتهم على عتبة الكنيسة التي لا تساهم الحكومة في صيانتها، يمكن رؤية الظاهرة نفسها في أماكن أخرى، في آسيا وأفريقيا: البعثات المسيحيَّة فقط، وخاصَّة الكاثوليكيَّة منها، تكرّس نفسها لهذا النوع من العمل الخيريّ، لا البوذيون ولا الهندوس ولا المسلمون، وأفضل مثال معروف هو مثال الأم تيريزا.

الذي فهمتُ فيه أنَّ «كلَّ شيء مرتبط ببعضه البعض»، من اللاهوت، والتعليم، والأعمال الصالحة. ولطالما عرف الكاثوليك الصالحون هذا، وساعدهم في ذلك النور الداخليّ الذي كان الخالق يغمرهم به، يُضاف إلى ذلك تأمّلهم في الحقائق التي كان يوحى بها إليهم، وحتى الباباوات الذين عاشوا حياة فاسدة قاموا بترجمة حقيقة ترابط العقيدة والأسرار والعمل في العالم في تعاليمهم ومراسيمهم، ورسالاتهم، بالإضافة إلى ذلك، وبالنظر إلى تقلّبات العالم، فإنَّ هذا الإصرارَ على الصلة غير الأبديَّة بين العقيدة الحقيقيَّة والعمل الصحيح لا يمكن أن يكونَ محض مصادفة، بل يجب أن ينبعَ من مصادر أعمق، هذه هي صيغة القدّيس «توما»: النعمة لا تلغي الطبيعة، بل تكملها، وبعبارات أكثر دنيويَّة، ما تطلبه الكاثوليكيَّة من الإنسان لا يتعارض مع طبيعته، بل يكملها، ثم إنَّ الفهمَ الهائل للإنسان، عند «بول»، و «أوغسطين»، و«توما»، و«باسكال» أو «نيومان»؛ أي فهم الخطيئة الأصليَّة، والنعمة، والضعف، والشهوات، وقوَّة العادة، والحدود والتجاوزات، وكلّ هذا من منظور مبدئيّ وترتيب مؤقت.

بين الأنظمة العقلانيَّة وغير العقلانيَّة - وأعني بـ «النظام» نتاج توازن دينيّ محطم، تبرز إرادة الكاثوليكيَّة في التمسك بالواقع، وحقيقة الوجود وضرورة تجاوزه، هكذا تفهم الكنيسة من يفعل الخطيئة وكذلك القدّيس، وتستعمل القداسة لنزع سلاح الخطيئة - بضمّ كليهما في التدبير الإلهيّ البشريَّة حيث لكلّ شيء مكانه المحدَّد، وتتدفق من هذا الذكاء الأخلاقيّ براغماتيَّة هائلة، ليستْ تلك الخاصَّة بـ"ويليام جيمس" الذي ينسب قيمة إيجابيَّة إلى كلّ ما ينجح هنا والآن، أو تلك الخاصّة بـ «كارل بوبر» الذي يرى مصدر الأخلاق في قرار الفرد وفقاً لما إذا كان مُثبتاً أو مرفوضاً من قِبَل أقرانه من البشر، ونتحدَّث عن البراغماتيَّة الكاثوليكيَّة بمعنى أنَّها تدفع الإنسان نحو الخير المطلق؛ هذا الارتقاء يُبنَى دائماً على التساهل في الانتكاسات، وهذا ممكن فقط إذا كانتْ المثاليَّةُ جليّة، والنماذج بمنزلة تشجيع ملموس، وإذا كان التعليم يشكّلُ كلًّا متكاملاً أُكِّدَ عليه بلا كللٍ من خلال وحي الله الذي صنع الإنسان.

لا يمكن لهذا أن يتغيَّر، لكن -كما يشير «نيومان»- يمكن أن ينمو باستمرار لينطبقَ بالتالي على المواقف الجديدة، وهذا هو عكس «الأخلاق الموقفيَّة» التي تعلّمُ أنَّه لا توجد أخلاق تمَّ

إعدادها مسبقاً، ولا يوجد مخطط يصلحُ لجميع الحالات المحدَّدة، وأنَّ كلَّ مناسبة تتوافق مع خيار أخلاقيّ أصليّ تمَّ تبنّيه للتوّ إن جاز التعبير، هذا هو التعليم الذي تقوم به وجوديَّة «سارتر» أو الأمريكيّ «هارفي كوكس»، ينتهي المطاف بالأوّل في شَرَك الإصلاح الشيوعيّ، وهو الخيار النهائيّ الذي لم يعدْ يتّبعه أحد، والثاني -الأكثر بساطة- يجد الأخلاق في ذلك الهراء اليوميّ، كلعبة البيسبول على سبيل المثال.

تكونُ الكنيسةُ أكثرَ شدّةً ومرونةً لأنَّها تقبل الإنسان كما هو (أليس هو خليقة الله؟)، لكنَّها تجذبه إلى الأعلى نحو النموذج الإلهيّ والسيد الإلهيّ؛ لأنَّ الأمرَ لا يتعلَّق بقواعد مجرَّدة، وقوانين دقيقة للغاية موجودة على الأرض (اليهوديَّة)، ولا إغراءات تشكّلُ جزءاً لا يتجزَّأ من النظام (الإسلام)، ولا طبيعة بشريَّة تذوب تدريجيّاً في الكلّ الذي هو العَدَم في النهاية (الديانات الشرقيَّة)، ولذلك فإنَّ الكنيسةَ تسحب المرء إلى الأعلى عن طريق التقليد المسيحيّ، وهو الوسيلة الحتميَّة لأنَّها مسألة تقليد الله، دون أن تكونَ وسيلة كاملة قويّة لأنَّ الإنسان هو الذي يقوم بالتقليد في نهاية المطاف؛ إنَّها جدليَّة دائمة وثابتة لأنَّ القطبين اللذين يشكّلانها لا يتغيَّران، بل يتفاعلان مع بعضهما البعض في تكوينات متطابقة دائماً وجديدة دائماً.

كلَّما زادَ العنصرُ البشريُّ من إعطاء قيمة لحقوقه، ولا سيَّما في الحياة التي لم تعدْ الأخلاق فيها هي المرشد الوحيد، أصبحتْ الكاثوليكيَّة أكثر مرونة، دون الوقوع فيما شجبه «باسكال» بين اليسوعيين. تبقى الكاثوليكيَّةُ مرنةً للغاية، وتستمرّ بالتذكير أنَّ الأخلاق المسيحيَّة تظلّ صالحة دائماً، وتظلّ المرجع الأعلى، والحقيقة غير القابلة للاختزال [1].

ومن جهة أخرى، تُظهرُ مزيداً من الفهم فيما يتعلَّق بالعواطف والذكاء، مفضّلةً تصحيح آثارها بدلاً من التأكيد على شيء طوباويّ، وآليّ غير إنسانيّ، ومرّة أخرى، تقوم البراغماتيَّة

(1) حتى في حالة الضعف الحاليَّة، يظهر أساقفة فرنسا حكمةً متوازنةً، ووحيًا إلهيًّا بشريًّا، أفكر في الوثيقة التي نشرت في 21 نوفمبر 1984، بعنوان الحياة والموت تحت الأمر، يوجد في هذا النص ملاحظات حكيمة للغاية وصالحة لجميع الأوقات على التلقيح بعد الوفاة، والأمهات البديلات، والمتبرعون بالحيوانات المنويَّة، والخصوبة والحبّ الزوجيّ، والقتل الرحيم النشط، إلخ، سيكون من المناسب اقتباس هذا النص بأكمله الذي يبرز محتواه في مواجهة الزحام والضجيج الهائل لآراء الخبراء والسياسيين والجميع وكائناً من كان.

البشريَّة الإلهيَّة باختيار التابعيَّة بدلاً من تطوير نظريَّة ثابتة للسلطة الموجودة في تعليم من التعاليم: العاهل أو رأس الدولة، والبرجوازيَّة، ودولة الرفاه، والطبقة العاملة، والملك الفيلسوف، والتكنوقراطيَّة، كما تتوافق مختلف مستويات العمل مع سلطة الفرد، وربّ الأسرة، والتعاون، ورجل الأعمال، ومدير المؤسّسة، وأخيراً سلطة الدولة.

ليستْ هناك نظريَّة سياسيَّة صحيحة (وضيقة)، بل أوامر قضائيَّة تجدُ فيها الطبيعة البشريَّة حسابها، دونما تناقض مع القانون الطبيعيّ، ويمكننا هنا أن نراجعَ العديد من جوانب الحكمة الخفيَّة للكنيسة، تلك الحكمة التي تكمن في موازنة الأشياء والناس والمواقف حسب وزنهم المناسب، ما نقوله لا يشكّل مع ذلك جدولاً شاملاً في الوقت الحاليّ، ولذلك نحيلُ القارئ إلى روح البراعة التي عرفها «باسكال» الذي يحلّل خلافة الملوك، واللهو، بعدّهما علاجاً زائفاً، ولكنّه أساسيٌّ للملل، ومقارب بين الشهوة والفضيلة، والوعي الشفاف الذي يرتقي بالمرء فوق الطبيعة العمياء، ومع ذلك يجب القول إنَّ «باسكال» هذا الذي تبنّى وسوَّغ الحالة الإنسانيَّة كان هو الذي انتقد الأخلاق الظرفيَّة والتكيّف مع اليسوعيين أيضاً، والذي قدَّم معاناته فتجاوز بها نفسه إلى أعظم منها بصفته متيّماً بالصوفيَّة، وبدورها لا تخلو الأديان الأخرى حتماً من شخصيَّات رفيعة المستوى كـ «سقراط»، و «ابن سينا»، و «موسى»، و «كونفوشيوس»، ولكنَّها كانت تتوجه إلى الشخصيَّات الاستثنائيَّة، أو كانتْ تضع نظاماً للسلوك النقيّ والصافي، وحده المسيح ومن بعده الكنيسة أتى ليعلّم جميع الناس (لا المبتدئين فقط) والإنسان كلّيّاً (وليس فقط النفس الإلهيَّة التي في داخله): الخطّاء، والقدّيس، والقلب البسيط، والنبيل، والغني والفلاح والمضطهدون، وفي النهاية الدين الكاثوليكيّ هو «النظام» الأكثر شمولاً الذي ظهر داخل الجنس البشريّ؛ إذ إنَّه يشمل التفكير الفلسفيّ والعمل السياسيّ، والصوفيّ المنعزل والإنسان المنفتح على العالم، والضحية وجلّادها، لكلّ من هؤلاء الرسالة نفسها، لكن كلٌّ واحد منهم يستقبل تلك الرسالة بعدّها نوراً مُلهِماً مخصصاً له وحده، ولأنّ هذا الدينَ لم يخترعْ «الأخبار السارة»، فهو ينقل فقط هذا البُعْد الإلهيّ المتعالي بشكل خالص، والذي أصبح شخصيّاً، وظهر بيننا مرَّة أخرى، إن جاز التعبير، وحتى بُعْده الشامل ذاته يبقى بعيداً جداً، في أيّ مكان آخر غير الإنسان.

إنَّ الحديثَ عن «موت الإله»، أوعن تاريخ «ما بعد المسيحيَّة» سيكون هراءً بالمعنى الحرفيّ للكلمة فالإنسان هو مسيحيٌّ بالطبيعة| *christianus naturalitar* ، حتى لو رفضَ المسيحيَّة، وحتى لو لم يسمعْ بها من قبل، وحتى لو أنَّ طريقةَ حياته ناقضتْ روح المسيحيَّة ووصاياها، وصحيح أيضاً أنَّ العديدَ من النقّاد يصرّون على أصل المسيحيَّة الحديث، وعلى وجود حِقَبٍ زمنيَّةٍ عديدةٍ وأماكن كثيرة تتجاهل المسيحيَّة، وعلى الشخصيَّات السامية للوثنيَّة، وعلى الأخلاقيَّات المماثلة لها، وهذه كانت حقَّاً -من حيث الجوهر- موضوعات الرفض اليونانيّ والرومانيّ لها، مع ذلك عند الفحص الدقيق، فإنَّ هذه الحجج لا تدحض أيّ شيء، ومن خلال وضع أنفسنا في منظور تاريخ ذي مغزى - بدلاً من إثارة «صخب وغضب لا يعني شيئاً» - نجد أنَّه لا يوجد شيء غير منطقي في سلسلة الأحداث التي أمرَ بها الإله، وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ الإنسان، قديماً أو حديثاً، سعى دائماً إلى البحث عن معنىً لوجوده على مرّ الزَّمن، وهو ما سمّاه بعد ذلك «التاريخ»، وحتى «فلسفة التاريخ»، وكون الفضاء الذي وُجِدَ فيه الأقدمون هو المكان الذي تسير فيه الأقدار بين نقطتين A و B يصعب تحديد موقعها، وبشكل أكثر دقة، بدءاً من «ثيوسيديدز» إلى «مومسن»، ومن «أوغستين» إلى «سبنجلر» ، اقترح أعمق العقول نظريّات من شأنها أن تفسّرَ الهدف المنشود من قِبَل البشريَّة جمعاء، فلماذا نتفاجأ من كون الكنيسة تقدّم تفسيرها الخاص الذي يتبعه الملحدون («تورجوت»، و «كوندورسيه»، و «كونت»، و «ماركس») خطوة بخطوة، من خلال تعديل إشاراته فقط، ومع ذلك، وفقاً للتاريخ المسيحيّ، فإنَّ الخالقَ هو وكيلٌ أيضاً، ومن خلال وجوده في التاريخ، أصبحتْ الأحداثُ التي عانى منها الإنسان في السابق إنتاجاً إلهيَّاً بشريَّاً مشتركاً، والزمن، الذي كان فيما مضى شديداً دون رحمة ويدور مثل عجَلَة «إيكسيون» التي شدَّ وثاقه عليها في الأساطير الاغريقية، هو في النهاية مجرّد مخلوق، مكلّف بالمعنى والمسؤوليَّة، وبالتالي، فقد وجدَ الإنسان مكانه في التاريخ، ومن الصعب أن نتخيَّلَ أنَّه سيتخلَّى عن ما كسبه هناك، كما أنَّ معنى التاريخ أصبح مسيحيَّاً من الآن فصاعداً، ومع أنّ هذه القصة تتمرّد على أيّ أخلاق، إلَّا أنَّها تعترف بمعالم الخير والشر، كما أنَّ الحديث عن انحلال الكنيسة تبقى طريقة غير واضحة المعالم للتعبير عما نشهده، ومن المُسلَّم به أنَّ الجمعَ بين الدين والعالم يبقى

مشهداً مؤلماً تظهر فيه، على وجه التحديد، الأعراض الكلاسيكيَّة لهذا «الانحلال».

إنَّ الحكمَ على الأمور يجب أن يكونَ من زاوية أخرى، فالمسيحيَّة ليستْ مرحلة في التاريخ، لقد عفا عليها الزمن بظهور «أيديولوجيَّات» أخرى، وأنظمة إيمانيَّة أخرى على مسرح الأحداث.

مؤكّد أنَّ المسيحيَّة لن تختفي، إن كان دينها «يلتصق» بشكل مثير للإعجاب بطبيعة الإنسان، دون مجرّد إشباع احتياجاته، وإن كان مصدر هذا الدين يقع عند الله الموجود خارج الكون، عند الله الذي خلقه، والأنظمة التي تقدّم تجربة للمسيحيّ لا تضاهي الدين المسيحيّ، وإن كان بعضها جليلاً من نواحٍ عديدة.

على مرّ العصور، كان هناك نظام دينيّ مناهض للمسيحيَّة، من بينها كان هناك حتى الدين «الناقل للحكمة»: النزعة العقلانيَّة، والإيمانيَّة، والتحليل النفسيّ، والنزعة الإنسانيَّة، واليوتوبيا، والإلحاد بأشكاله المتعددة طبعاً.

إنَّ الأزمةَ الحاليَّةَ للكنيسة تستدعي أنظمة عصريَّة لتحلَّ محلها، والأخلاق الفرديَّة وحقوق الإنسان، الماركسيَّة التي تصنع سعادة المجتمع، والطوائف الشرقيَّة والنزعات الباطنيَّة غير المفهومة التي من شأنها أن تكون ذات طبيعة لإعادة جذورنا في صُهارة الوجود والعَدَم في الوقت نفسه.

في كلّ يوم نصادف علاجاً جديداً لحالة الإنسان، نصادف السعادة في نهاية تجربة غير مسبوقة، وفي هذا السياق، يستحضر المرء ملاحظة القدّيس «إيريناوس» فيما يتعلّق بتكدّس الطوائف الغنوصيَّة وغيرها (القرن الأوَّل)، وهؤلاء القادة الذين يترددون في سوق الأفكار، ويحصد كلّ منهم نجاحاً سريعاً وكبيراً من خلال ذلك التأثير الذي يُمارَس على المتعلّمين الذين تراهم يسارعون وراءه، بعد أن يكونوا قد فُتِنوا قبلاً بسيّدٍ آخر، وهم مستعدون للانتقال إلى سيّدٍ ثالث في اليوم التالي، ويظلُّ هذا الجدول متطابقاً دائماً؛ إذ تتغيَّر الوجوه فقط، دون المفاهيم والأنظمة التي تشكّلها، وتعلّمُ الكنيسةُ الشيء نفسه دائماً لأنَّ هذا التعليمَ يشكّلُ إطار الحقيقة.

III

أستنبطُ الآن من الفصلين السابقين المشكلة التي تبدو مركزيَّة بالنسبة إليّ، والتي ترتبط بعلاقة المسيحيَّة بظاهرة المقدَّس، وفي هذا الصدد، لن يكفي أن نقولَ مع بعض التقليديين إنَّ هناك مؤامرة تعمل على انتزاع سلطة الكنيسة على أساس الليتورجيا القديمة، والشعائر المكرَّسة، واللاتينيَّة، والطابع المركزيّ الإلهيّ الذي يميّز القدّاس.

يجب أن نذهبَ إلى أبعد من ذلك ونحكم من كثب على إمكانيَّة كون المقدّس الذي تصوَّره الدين المسيحيّ قادراً على الصمود في وجه عدوان الحضارة الحديثة، وفي ظلّ أيّ ظروف يستطيع ذلك. لقد تحدّث الكاردينال «راتزينغر»، رغم أنَّ منصبه الرفيع كان يُلزمه بتخفيف ملاحظاته، فذكر في إحدى المقابلات (مجلّة جيزو، نوفمبر 1984) «الانحطاط» الذي أصاب الكنيسة، وعزا ذلك إلى «التحوّل الثقافيّ للطبقات الوسطى الذين يمثّلون رؤساء الكنيسة، وإلى البرجوازيَّة الثالثة الجديدة، بأيديولوجيتها الليبراليَّة الراديكاليَّة ذات النزعة الفرديَّة، والعقلانيَّة، ونزعة الشهوة الممتعة». دعونا هنا نعود إلى نقطة قد رُسِمَتْ، وهي نقطة تقول إنَّ المفاهيمَ الوثنيَّة مع التزامها بالزَّمن الدوريّ تختار بالتعريف عدم الحركة والاستمراريَّة عبر

فترات طويلة من الزَّمن.

إذاً؛ الحركة بالنسبة إلى الميتافيزيقيّ الوثنيّ هي اللا حركة النشطة؛ لأنَّ كلَّ ما يتحرك سيتكرر إلى ما لا نهاية: الطبيعة، والأحداث، والأمم البشريَّة، ولذلك لا يوجد تاريخ، وإنَّما فقط «العودة الأبديَّة» للشيء ذاته، يفضي هذا إلى المقدّس علامة الثبات، والديمومة، من جهة أخرى يراكمُ المقدَّس القدسيَّة أكثر من أيّ وقت مضى في سياق الأحداث، أو بالأحرى الأحداث الزائفة لأنَّه لم يحدث شيء جديد حقًّا، ويتطابق مع ما هو موغلٌ في القِدَم، ومع جوهر الوجود، وبالتالي ليس مستغرباً أنَّ الإنسانَ المعاصرَ الذي وقع في فخ التغيير الجامح يسعى إلى ما هو مستقر في مكان آخر غير المسيحيَّة في قداسة القدماء العظيمة، ولذلك نرى الرواج المعاصر للوثنيَّة، ولما هو غامض وباطنيّ، وللسحر، والتنجيم، ووحدة الوجود، يقال إنَّ كلَّ ذلك يمثّل الصخور بالنسبة إلى الموجات المتدفقة التي نشهدها اليوم، وكلّها تُعتبَر وسيلة للهروب من حالتنا السطحيَّة والقاحلة.

أمّا الخطوةُ التي اتُّخِذتْ قبل الوصول إلى هذه المرتفعات هي - بطبيعة الحال- تحرر الحضارة التي ما تزال تسمى المسيحيَّة، ومن هنا تُطرَح مسألة القطبيَّة، فمن ناحية يظهر أنَّ المسيحيَّة التي تبدو جافة، وعقلانيَّة للغاية تهرب من قدسيتها، ومن ناحية أخرى هناك البدائل الوثنيَّة المتعددة الآلهة، والمُحكَمة، والكونيَّة وغيرها، التي تسمح للإنسان مرَّة أخرى بالولوج إلى العمق والوصول إلى مركز كونٍ ينبض بالحياة؛ لأنَّ الأمرَ هو في الأساس على هذه الصورة: كونٌ حيٌّ يمكن للإنسان بداخله أن يكتسبَ شيئاً إضافياً للحياة، وكما كتب «بيرغسون»، شيئاً مكمّلاً للروح، بالإضافة إلى ذلك، وكما تقول التقاليد العظيمة، يتمّ تحريك الكون في جميع أجزائه، بل إنَّه الكائن الوحيد (الكائن العظيم) في العالم، إنَّه العالم، وخالق العالم؛ أي خالق نفسه، وهو يربط جميع الكائنات بنفسه وبجميع الكائنات الأخرى.

يمكن الحديث هنا عن وجهة نظر مُطَمئِنة، خاصة في حضارتنا التي يشعر الأفراد فيها بالعزلة، والانفصال عن الآخرين بفعل هوّةٍ سحيقةٍ، هناك في هذه الحضارة يُعرَّفُ وجودهم فيما يتعلَّق بالأشياء المُصنَّعة التي لا روح لها بتلك الأعمال الورقيَّة التي تمثّل هذه الأشياء

بطريقة أكثر تجريديَّة.

وفي مواجهة الإغراء الوثنيّ المُشرِك، والروحانيّ، يرى معاصرينا أنَّ المسيحيَّة ذات الألفي عام هي النواة الجافة والباردة لحضارتهم، ما تزال ردود الفعل القديمة موجودة، والناس حتى الذين أصابتهم الحصّة الأكبر من خيبة الأمل، والأكثر سخرية منهم، وحتى المنشقّين عن المسيحيَّة الذين رجعوا إلى الشرك، لا يستطيعون تصديق أنَّها تحتَضر، وأنَّها باتت ذلك الجسد الضخم الهامد والخالي من الحياة، وأنَّ البرودةَ والموت قد بدأا يأخذان منها كلّ مأخذ: أوّلاً تخلّي الكنيسة عن «غير الضروريّ» (الليتورجيا، واللغة، وملابس الكهنة، والنظام، والمؤسّسات)، يليه تصفية الهياكل، والسلطة التعليميَّة، والعقيدة.

لقد عرفتْ الكنيسةُ كيفيَّةَ تنظيم جماهيرها الاحتفاليَّة بشكل مثير للإعجاب، ومواكبها، ومواعظها العظيمة التي تلهب الخيال والمشاعر، وتسبرُ أغوار الإيمان فتفهمه بالبخّور، والنوافذ الزجاجيَّة الملوّنة، والأجراس، بينما اليوم، فهناك فقط بيروقراطيون، ومستهزئون، ومتظاهرون، ومنكرون، هناك الشكوك، والتردد، والحيرة، وربَّما في النهاية اللامبالاة، وحتى السخط، كلّ هذا يمثّلُ ظواهر لا تقبل الشك.

إنَّ أحدَ أعراض انحطاط المجتمع أو المؤسَّسة هو أنَّه يبدأ في اضطهاد أبنائه الأكثر ولاءً، وهم مؤيدو الأرثوذكسيَّة، لقد اتّحدتْ الإمبراطوريَّة الرومانيَّة المنتهية مع البرابرة لإخضاع أو طرد سكانها الذين يقطنون حدودها، أولئك الأكثر ارتباطًا بها، وبالمثل يبدو أنَّ الفاتيكان قد أعطى إشارة لقمع المؤمنين وطردهم، لتفكيك الدعم الذي يحتاجون إليه رغم ذلك لعيش إيمانهم ؛ القدّاس، والتعليم المسيحيّ، والحياة الدينيَّة العميقة، وبقيام الفاتيكان بهذا، يقوم بدعم وتشجيع الكنيسة «التقدُّميَّة» بقوَّة من قبل أعداء المسيحيَّة: الصحافة الراديكاليَّة، والدوائر الماركسيّةَ، والطوباويون الغريبو الأطوار من «الداخل»، واللاهوتيون التحرريون، والمسيحيون الاجتماعيون، والراهبات النسويَّات المتحيّزات للجنس، إلخ[1].

(1) إنَّ مصطلحَ «غريب» ليس قويّاً جداً إذا فكّر المرء في بعض اللجان الأسقفيَّة في الولايات المتحدة، في عمليَّة إعادة كتابة مقاطع معيَّنة من البابا الخاص بنا، والكتاب المقدَّس، والمزامير، والصلوات من أجل التوافق

على الرَّغم من أنَّ المسيحيَّةَ تريد وصف الوضع الحاليّ للكنيسة، إلَّا أنَّها يجب أن ترى الأزمة الهائلة الماثلة أمامها، وأن تعي الهوّة الحاصلة أيضاً: كنيسة ما قبل «المجمّع الكنسيّ» التي خانت المسيح، وكنيسة «ما بعد هذا المجمّع» وهذه هي الأصيلة، بصعوبة يمكن احتمال ضخامة الحدث هذه لأنَّ الكنيسة- تاريخيَّاً- كانتْ دائماً على دراية بثقل المسؤوليَّات التي جعلها تاريخها ترزح تحتها، والتي تسير جنباً إلى جنب مع المفهوم الخطيّ للزَّمن، وهذا «الخطّ» الذي يشهد أحياناً سَقْطات، وانحرافات، وانكفاءات، وإصلاحات يمتدُّ من الخليقة إلى الدينونة الأخيرة، لكنَّه يقود ذهاباً وإياباً إلى الخلاص المتجسّد في يسوع المسيح، كما يتحمّل كلّ إنسان (*homo viator*) في هذا الطريق، وزر السقوط والخلاص، ويواجه الاختبار والتحليل والتوبة والسير قُدُماً إلى الأمام، على هذه الصورة يضع الدين المسيحيّ نفسه في الاختبار النقديّ للحكم العقلانيّ عليه، فتصبح العقيدة ومصادرها أهدافاً للعقل.

بهذا يحظى عمل العقل بالقبول، وهو ما لم يحظَ به قطّ، ولم يكنْ له أن يطالبَ به حتّى في الأنظمة الدينيَّة المتعددة الآلهة التي كان فيها حكماء وزاهدون ومتصوفون ورياضيون منضبطون، ولكنّ المسيحيَّة وحدها (واليهوديَّة والإسلام طبعاً بدرجة أقلّ) قدّمت للبشريَّة الفلاسفة والعلماء الذين كان هدف دراستهم هو الإيمان نفسه، وكانتْ النتيجةُ الأولى هي رفض الكون الحيّ، وهو أحد بنود الإيمان، إن جاز التعبير، من العقيدة الوثنيَّة، بالإضافة إلى ذلك، إن كان الكون حيَّاً وسبباً فريداً، فإنَّ المقدَّسَ موجود في كلّ مكان يواجهه الإنسان ويعتمد عليه حتى في أكثر أعماله اليوميَّة.

في ظلّ هذه الظروف يمكن للمعارف العمليَّة أن تزدهر – وهي إضافة إلى ذلك ممزوجة بالمقدّس- لكن لا يمكن أن ينشأ علمٌ منهجيٌّ يتمتع بشفافيَّة و «بحسٍّ أخلاقيّ»، فأجزاء الكون لا تُحصى في الأساس؛ إنَّه السحر الذي يضمن للإنسان أن يجدَ طريقه بطريقة ما بين هذه المطبّات، مع عدم الإساءة إلى الآلهة بشكلٍ كبيرٍ.

بشكل أفضل مع الإنذارات النهائيَّة للنسويَّات، اللائي كان من بينهن راهبات؛ إنَّها مسألة إيجاد كلمات تلغي «المذكّر»، كلمات مؤنثة غالباً، في عظة أخيرة قال الأسقف عن الروح القُدُس إنَّها مثال على جنون المساواة السائد في أمريكا، والذي يمتدُّ إلى أوروبا.

بالمقابل، يجد العلم نقطة انطلاقه الحقيقيَّة، محرّكه الأوَّل الذي لا يقاوم، في ذلك الكون المسيحيّ الذي تمّ إنشاؤه وتنظيمه من فوق، من قِبَل الله الخالق، والكليّ القدرة والعلم، الله الذي تمَّ تصوّره أيضًا بعدّه مهندساً ومنظِّماً للواقع المعروف، وهذه الصفات تجعل الله هو العقل الأعلى الذي يحمل عمله علامة الوضوح، لذلك، يتمتع البشر بالذكاء، ويواجهون أشياء وأحداثاً يمكن فهمها، وبهذا، لا شيء يمنع المسيحيّ (أو خصمه الذي يدخل في خطابه) من طرح الأسئلة والتدقيق في أسس إيمانه، كما لا شيء يمنعنا من الخضوع لتحليل الظواهر الطبيعيَّة، وأحداث التاريخ نفسها يمكن فهمها إن أُزيلت الآلهة التي أعاقت المعرفة عن الكون وحرفته عنها، وإن كان العمل الواضح للكائن الأسمى هو الذي يضمن شفافيته للعقل البشريّ، ومن هنا تأتي رواية المسيحيَّة المقدَّسة وقصة المسيح، من الواضح أنَّ هذا التساؤل يمكن أن يؤدي بعيداً عن الإيمان، لأنَّ الأمور المفهومة والمطابقة للحسّ السليم تؤدي إلى شيءٍ ما، وتخلق فراغاً حول موضوعها، وهي تفكّك المقدّس وتستبعده بعدّه واقعاً، ولا تقبل بصلاحيته إلّا بوصفه رمزاً منقوشاً في الذاكرة، وبهذا نجدُ أنفسنا الآن نقف أمام هذا الأُفول الذي تشهده حضارتنا، تلك التي تحمل مجرَّدَ اسم الحضارة المسيحيَّة[1].

الفرضيَّة التي نتبناها هنا هي أنَّه في ظلّ هذه الظروف، يجب أن تقومَ الكنيسة بالسهر على المقدّس وحراسته بكلّ قوَّة، ونرفض وجهة نظر العديد من العلماء والمثقفين الذين يجادلون بأنَّ التوحيد استبدل الوساطة المقدّسة للأديان القديمة بالقداسة الأخلاقيَّة، كما نعتقد، على العكس من ذلك، أنَّه لا يوجد دين - بما في ذلك المسيحيَّة- يخلو من وجودٍ قويّ للمقدّس ومن دورٍ وسيطٍ، وهذا ما يقود هؤلاء المثقفين، بمن فيهم من لديه ذلك التصوّر وذلك المفهوم الفكريّ والاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ والأخلاقيّ والروحيّ للعالم في وقت معيّن، أو ما يسمّى بروح العصر[2]، إلى اعتبار التغيير الدينيّ أمراً مفروغاً منه ولا يقبل الدحض،

(1) «كلّما أصبح الدينُ تبشيريًّا أصبح مركز ثقله فيما يمكن قوله، وبالتالي تلاشى الجوهر السحريّ، والمشاهد الأسطوريَّة، والطابع الدنيويّ البحت للعبادة عموماً». (ي. فينك، نجده في ج.ج وينبيرجر، المقدّس، نُشر ضمن مجموعة «Que sais-je !»).

(2) تعبير روح العصر (le Zeitgeist) هو تعبير باللغة الألمانيَّة.

وهذا هو الانحطاط الملحوظ الذي تشهده الكنيسة طبعاً، وهو «ميثولوجيا» معينة بعدّه أساساً لتديّنٍ جديدٍ أيضاً.

تستوقفنا هنا وتستهوينا نظريّات مختلفة مثل نظريّات «يونغ» أو «جيرارد»، التي تشرح الظاهرة الدينيَّة للإنسانيَّة إمّا من خلال وجود نماذج أوّليَّة في بنية النفس البشريَّة، وإمَّا من خلال وجود آليَّة للدفاع ضدّ اندلاع العنف في النفس الجماعيَّة[1]، هذا العنف المدمّر للمدينة، وفي كلتا الحالتين (نحن نتحدَّث فقط عن النظريَّات الحديثة، وليس عن التفسيرات التقليديَّة الأخرى للظاهرة الدينيَّة، من «لوكريتيوس» إلى «دوركهايم»، ومن «فيكو» إلى «فرويد»)، سيكون الدين جزءاً لا يتجزَّأ من الإنسان، ولن يكونَ الله إلّا مجرَّد إسقاطٍ، ومجموعٍ كبيرٍ من حوافزَ ومثيراتٍ كافيةٍ بذاتها.

يبدو جليّاً أنَّ هذه الحلول، من وجهة نظر الدين المتسامي والمتعالي خارج وما وراء هذا العالم الدنيويّ، والذي يشير إلى إلهٍ خارجيّ عن الإنسان ومرتبطٍ به، تتعارض مع المفهوم التقليديّ؛ إنَّها جزء من الجهد المبذول في منحى إضفاء الطابع الإنسانيّ على الله وامتصاص الدين في أنثروبولوجيا أكبر، لنكتفِ هنا بذكر «فيورباخ»، على سبيل المثال لا الحصر، الذي لم يقلْ شيئاً آخر غير ذلك.

لقد تغيَّرتْ المصطلحاتُ اليوم إلى حدّ ما، لكنّ الفرضيَّة بقيت كما هي: تقعُ الإجابة على «مسألة وجود الله» على مستوى البنية النفسيَّة الجسديَّة للإنسان، والعكسُ صحيحٌ أيضاً، إنَّنا في الواقع، نرى في محاولات تعدد الآلهة أيديولوجيَّة جديدة تسعى من جهة إلى إلغاء «مشكلة الله» التي طاردت العقول منذ ألفي عام بطابعها الشخصيّ (التجسّد)، ومن جهة أخرى، إلى الخروج من الركود الذي خلَّفته الحضارة الصناعيَّة وذلك العُقْم المتأصل فيها بأيديولوجياتها المخدّرة للعقل.

حريٌّ بنا الثناء على هذا الهدف بشكلٍ جزئيّ لأنَّه يشير إلى عدم الرضا الجذريّ للإنسان

(1) يشيرُ هذا المفهوم في علم النفس إلى الكُلّيّة التي تشمل العقل والوعي واللاوعي.

المعاصر المنغمس في حداثة ضيقة وجافة، كما أنّه هدف غير مكتمل ويقفز فوق المشكلة الحقيقيَّة وهي ربط الإنسان بالمصدر المتعالي لكيانه وبالمقدّس الذي يشكّل علامةً على هذا الارتباط.

لا يمكننا اقتراح برنامج لاستعادة المقدَّس في حياة الإنسان المعاصر، لكن ليس من المستحيل تحديد طرائق معينة لإعادة تأهيل الإنسان لهذه الاستعادة، وفيما يلي بعض الملاحظات من أجل البدء بهذه الطرائق.

إنَّ الدينَ لا ينفصلُ عن الإنسان، ليس بالمعنى الذي يكون فيه الجنس، على سبيل المثال، جزءاً من فيزيولوجيته ووجوده العاطفيّ، وإنَّما بالمعنى الذي يخترق فيه المطلقُ الشيءَ النسبيَّ، وربَّما يكون «شارل مورّا» هو من عبَّر بوضوح عن اختراق المقدّس لفضاء وجودنا، حيث كتب في كتابه جدار السرو: «بدون الوحدة الإلهيَّة والنتائج التي تأتي بها على الانضباط والعقيدة، تختفي الوحدة العقليَّة، والوحدة الأخلاقيَّة، والوحدة السياسيَّة في آنٍ معاً، ولا يمكن إصلاح ذلك إلّا إذا أُعيد تأسيس الوحدة الأولى، بدون الله لن يكونَ هناك صدقٌ أو خطأٌ، ولن يكونَ هناك حقٌّ، ولا شريعة بعد الآن، وبدون الله يضع المنطقُ الصارمُ أسوأَ جنونٍ يمكن تصوّره في مرتبة العقل نفسها الأكثر كمالاً» إلخ.

من الواضح أنَّها لم تَعدْ مسألة «حاجةٍ» للإنسان، أو بنيةٍ بشريَّةٍ تولّدُ المقدَّس، بل حقيقة تختلفُ عن الإنسان وتشكّلُه، إليكم ما قاله «كريستوفر داوسون»، المؤرّخ الكاثوليكيّ الإنجليزيّ، حول هذا الموضوع حيث كتب: «لقد أكّد جميع الفلاسفة ليس أنَّ المعرفةَ الحقيقيَّة ممكنة في أعمق مستوى من الوعي فحسب [الوعي الصوفيّ على سبيل المثال]، وإنَّما أيضاً أنَّ هذا هو النوعَ الأعلى مرتبةً من المعرفة الموجودة في متناول الإنسان، وتتفق الفلسفات التقليديَّة حول هذه النقطة بشكل رائع في الهند والصين ووسط وغرب آسيا...

إنَّ المُعطى الذي نحصل عليه من هذه التجربة هو وجود كائن روحيّ متسام يتجاوز الروح [وإن كان حاضراً في الروح]، وهذا الحدس للوجود الروحي يكمن وراء العديد من أشكال التجربة الدينيَّة، بما في ذلك الحالات التي لا يُعتَرَف فيها رسمياً بهذا الحدس، إنَّ ذلك

هو الأساس الطبيعيّ لفكرة الله، وكذلك حالة التطور الدينيّ في الإنسان[1].

من هذا المنظور، يشيرُ الوضعُ الراهنُ للدين إلى خسوف مؤقت للمقدّس أكثر من كونه موتاً وانكماشاً له، والسبب في ذلك هو عمى الناس المحاطين بحضارة معيَّنة، وليس «موت الله»، ولا حتى «الانتظار» لظهور آلهة أخرى»، كما يوصي «هايدغر»، وبعبارة أخرى، لم تُعدَّل البنية الوجوديَّة للكون الروحيّ (والماديّ) من خلال الفواصل التي تمثلها حضارتنا الفوستيَّة التقنيَّة، إنّ ما يبدو لنا كأنَّه نهايةُ عرضٍ ما حيث يسحب التاريخ الستارة ليرفعها على غرفة أخرى، هو فقط غشاوة مؤقتة تحجب الذكاء عند شريحة صغيرة من البشريَّة، رغم أنَّها ما تزال مؤثرّة للغاية، والأمر المزعج هنا طبعاً هو أنَّ تعليقَ الذكاء هذا تشاركه الكنيسة الكاثوليكيَّة التي تُعَدُّ الوصيَّ على المقدَّس في حضارتنا غير الدمويَّة، وهذا مع ذلك ليس سبباً لإخبارنا أنَّه من الآن فصاعداً لن يكونَ من الممكن فهم الواقع أو ترجمته بشفافيَّة من خلال وساطة هذا المقدَّس.

إنَّ يقظةَ هذا الذكاء المُحتجب يجب أن تبدأ بتحليل شامل للمقدّس المسيحيّ، وقد لاحظنا أنَّ المقدَّسَ في الأنظمة الوثنيَّة كان قائماً على العلاقة الحميمة مع الطبيعة وعلى أصداء متطابقة تثيرها في النفس حتماً.

تجبرُ مظاهرُ الطبيعة والروح في حدود المفهوم والخيالِ الوعيَ الوثنيَّ على نسج القصص (تكوين الأساطير) حول هذه الظواهر الغامضة، وإيجاد تفسير لهذه القصص يكون ملوّناً ومعقولاً، إنَّ الأشياء تحدث في عيون الوثنيين كما لو أنَّ الأسطورةَ قد فُسِّرتْ بالكامل: في الواقع، يقدّمُ الطابع المتحرك لظواهر الطبيعة وتفاعلها مع البيانات النفسيَّة نفسها للوعي الوثنيّ بعدّه حقائق مطلقة، لكن الطبيعة وتركيبة النفس لا تغيّرُ مجرى الزَّمن، من هنا لن يكونَ العابد الوثنيّ (إنّ مصطلح «مؤمن» و«مخلص لدينه» سيكونان في غير محلهما هنا) مجبراً بأيّ حال من الأحوال على التشكيك في أساطيره من منطلق الثوابت التي تخطّها هذه الأساطير فيه فيتعايش معها ، ومن منطلق الخوف من كون الآلهة والأرواح المنخرطة في

(1) الدين والثقافة، ص. 34 - 35.

آليّات هائلة (حرب القوى الخارقة) ستستخدم قوَّتها ضدّ العبد غير المخلص، وهكذا تكرّسُ حرب الآلهة الأسطورةَ، وهي آلهةٌ تبقى نفسها دائماً، كما تبقى دائماً مُلَوِحة بالتهديد والوعيد.

وفي مواجهة هذه القوى الهائلة يتحكّم الإنسان في مخاوفه من خلال المعرفة التي يمتلكها، وبالتحديد بمساعدة الأسطورة، وآليَّة الصراع الكونيّ الذي تكون ساعاته وأماكنه الحاسمة؛ أي اللحظات والأماكن التي تؤثر فيها الآلهة، وصراعاتها على مصير الإنسان هي أماكن مقدَّسة، وفي الأساس، تصبح آليَّة عمل الطبيعة -بمعناها الأوسع- هي المقدّسة.

إنَّ أساسَ المقدَّس المسيحيّ مختلفٌ تماماً، القصة ها هي المفاجأة الكبرى، والشيء الجديد العظيم، والمتحرر تماماً من ظواهر الطبيعة والمنغمس في التاريخ، ومن هنا تكون القصة حقيقيَّة وصحيحة (*alethes logos*)، رغم أنَّها مميزة لأنَّ مصيرَ البشريَّة سيتغير بوساطتها، ومنذ البداية يؤكّد المسيحيون أنَّ أصلَ دينهم ليس الأسطورة بل السرد القصصيّ، وأنَّ هذا يتعلّق بحدث فريد لا رجوع فيه، حدثٍ له إحداثيَّات دقيقة في الزّمان والمكان، ويمكن التحقق منه علميّاً (انظر الأبحاث التي تُجرى حاليّاً على كفن تورينو[1])، حتى في الأرشيفات الرومانيَّة.

في مواجهة هذا الإصرار من قِبَل المسيحيين والكنيسة على فصل السرد عن الأسطورة، فمن المنطقيّ أن يبدأ نقّاد المسيحيَّة بالتشكيك في تاريخيَّة الكتاب المقدَّس وشخصيَّة يسوع نفسه، وهم يسعون إلى إعادة التفكير في القصة على أنَّها أسطورة؛ لأنَّه بمساعدة مثل هذا الاختزال، سيكون من السهل دمج قصة يسوع في مجموعة هائلة من الأساطير (*mythèmes*)، تصبح المسيحيَّة بعد ذلك «ظاهرة دينيَّة» مثل أيّ ظاهرة أخرى، يمكن تفسيرها بالبيانات الطبيعيَّة والنفسيَّة، لم يعدْ التجسّد - البداية والمبدأ السائد في السرد- بصورته المُختزَلة إلى العقلانيَّة البحتة يزعج العلماء والأساقفة.

(1) كفن تورينو هي قطعة كتان يقال إنهّا كانت الكساء الذي كفن به السيد المسيح أثناء دفنه، واحتُفِظَ بهذه القطعة منذ عام 1578 في المصلى الملكيّ بكاتدرائيَّة سان جيوفاني باتيستا في مدينة تورينو الإيطاليَّة، مقاسات القطعة 4.42 م × 1.13 م، تظهر القطعة، من الأمام والخلف، ما يشبه وجه رجل نحيف غائر العينين.

هكذا، وبمجرّد اكتمال تضمين هذا السرد المستعار في مجموعة الأساطير ستسيطر الأنظمة الإنسانيَّة على الدين المسيحيّ حتماً، وتخضعه لدراسة الأعراف والأيديولوجيَّات وعلم الاجتماع. والنتيجة المُتوقعة على الأقلّ منذ «فولتير»، و«ليسينج» و«كانط» قد تكون ديانة مسيحيَّة ذات شكل منظَّم، ضمن حدود العقل الخالص»، وفقاً للعنوان الذي حمله كتاب الفيلسوف «كونيجسبيرج»[1].

يرى جزء كبير من الفكر المسيحيّ المعاصر في القصة المسيحيَّة نسخةً مخففة و «مرتّبة» بوعي من أسطورة «أوزوريس» و«أدونيس» و«أتيس»، إلخ، ويصبح المسيح في هذا التفسير إلهاً اخترعه المزارعون الأوائل؛ ليموت قتلاً، ثمَّ ليعاود الظهور بعد ليلة طويلة في العالم السفليّ، مدفوناً في الأرض في سبات، وفي إيحاء يرمز إلى انتقال الحبوب من البذر إلى الحصاد، وهذه النظرة إلى المسيح التي تكون أكثر تعقيداً أحياناً، ولكنَّها متطابقة في الأساس -يوجد لدى المسيح الذي يُعَدُّ من اختراع البشر، لكن بعدّه نتيجةً لدوافعَ ما - ما يلزم لإغواء أولئك الذين يسعون إلى اختزال ما هو استثنائيّ إلى ما هو عاديّ، وكون قانون الطبيعة لا يعترف بأيّ استثناء، فإنَّ الأسطورة تدلُّ، كما رأينا، على الجمود.

ومع ذلك، فإنَّ الإصرارَ على تاريخيَّة قصة المسيح الذي أعاد التأكيد عليها بولس السادس رسميَّاً مؤخراً لم يختفِ مطلقاً داخل الكنيسة، وهذه التاريخيَّة أصبحتْ خطأً جليّاً اليوم، كما أنَّه لا يكفي، ولم يكنْ كافياً على مدى القرون المسيحيَّة تأكيد هذه التاريخيَّة بالكلمات وحدها، ولا سيَّما في عقيدة الإيمان، والمسيحيَّة، مثلها في ذلك مثل الأديان الأخرى، بما في ذلك الوثنيَّة، تجد نفسها ملزَمةً بإظهار حقيقتها وأصالتها من خلال المقدّس أيضاً، إلّا أنَّ القصةَ تتكشّف خيوطها بطريقة مختلفة عن الأسطورة، وهذه الأخيرة تمتلك الطبيعة بكلّ ما فيها، تلك الطبيعة التي تُعَدُّ جزءاً من الكون «العظيم»، كلُّ شيء مناسب لتوضيح الأسطورة: الشمس،

---

(1) تجدرُ الإشارةُ إلى أنَّه إذا كان القرن الثامن عشر، وفقًا للعبقريَّة التي تميّزه، قد سعى إلى اختزال الظاهرة الدينيَّة إلى العقلانيَّة البحتة، فإنَّ القرن العشرين يؤكد أنَّ جذور الدين توجد في علم نفس أعماق النفس البشريَّة («فرويد»، «يونغ») وفي اللاعقلانيَّة (الميثولوجيا)، بهذا يريد كلّ قرن أن يطبعَ افتراضاته المسبقة على السر المسيحيّ.

والقمر، والنجوم، والصخور، والأشجار، والحيوانات، وبما عُرِفَ عن الهيلينيين إحساسهم بالجمال والنظام، تُنقَلُ صورة المقدَّس عند هؤلاء لتصلَ إلينا فتدغدغ حسّنا الجماليّ، بينما يصدمنا مقدَّس الهندوس، الذي يتعارض مع هذا الحسّ لدينا. (انظر أيضاً: الصدمة التي عانى منها إسبان كورتيز في احتفالات الأزتيك المقدَّسة، حيث كانت السكاكين المصنوعة من حجر السّج تقطر بدماء القلوب التي كانت تُمزَّق بها على المذبح).

لذلك يجب القول عموماً إنَّ الطبيعةَ الشاسعةَ تغذّي الأسطورة الوثنيَّة، هناك، أيّ شيء يمكن أن يدلَّ على أيّ شيء، على الرَّغم من أنَّ الأساطير تضع نظاماً معيناً فيها، أمّا نحن، فنبقى دائماً حبيسين داخل هذا العالم الكبير المقدَّس بدوره.

مرّةً أخرى، ماذا عن المقدَّس المسيحيّ؟ إنَّ الحقيقةَ الأكثر أهميَّة في هذا الصدد هي أنَّه يوجد في المسيحيَّة مقدَّس واحد فقط، وهو يسوع المسيح؛ إنَّه الله في الوقت نفسه الذي هو فيه إشارة ودلالة بحكم تضحيته، إنَّ الله فيه هو الذي يتواصل مباشرة مع البشر، والله فيه هو الذي يتوسط بينه وبين نفسه، بهذا يصبح، باختياره، المظهر الخارجيّ الملموس الذي يمكن رؤيته، ويظلّ كذلك حتى نهاية الزَّمان داخل ذلك المضيف الذي لا ينقل (يتوسط) فقط الجوهر الإلهيّ، وإنَّما يكون هو هذا الجوهر نفسه، وإذا كان هناك جوهر للكاثوليكيَّة، فإنَّه هو بذاته هذا الجوهر الذي فُهِم بالطريقة نفسها منذ البداية، وقد عبّر البابا بيوس الثاني عشر عن ذلك بعبارات بسيطة ولكنَّها واضحة للغاية، ضد الانتقادات التي كانت تُوجَّه عادة: لقد قال الرب: «هذا هو جسدي، هذا هو دمي»، ولم يقلْ: هذا مظهر عاقل يدلُّ على وجود جسدي ودمي (المؤتمر الدوليّ للرعويَّة الليتورجيَّة، أسيزي، 1956).

إنَّ المضيفَ لا ينفصل عن القدّاس الذي هو نفسه حياة المسيح مرَّة أخرى (وليس ذاكرته أو تمثيله)، والذي يُعبَّر عن أعماله البارزة في كلمات وإيماءات المحتفل به، ومن خلال هذه الإيماءات والكلمات، ومن ورائها، ينزل يسوع المسيح قصداً في يدي الكاهن، وهو يضحي بنفسه حقّاً على المذبح، فهو موجود فعليّاً في ذلك المكان المخصص له، وهذا هو الشيء المقدَّس الوحيد في المسيحيَّة، والأشياء والآثار والأماكن والشعائر تبقى عبارة عن اشتقاقات

تنتقل إلينا إن جاز التعبير.

ومن هنا يبدو النقاد محقّون في دعم الفرضيَّة القائلة إنَّ الإله المسيحيَّ التوحيديَّ قد اكتسح كلّ شيء من حوله بتركه للكون، وعن طريق إلغاء مركزيَّته، وبهذا يكون قد وضع حدّاً للمفارقات التي لا حصر لها والتي كان يتردَّد صداها في أرجاء الكون.

الآن، يتركَّز المقدَّس فيه، وحتى محمّد، وهو النبيّ الذي يجبّ أن يحتفظَ بالسلطة المطلقة، أصرَّ بشدَّة خلال فترة رسالته على حقيقة أنَّه هو نفسه لم يكنْ إلهاً، وحتى أنَّ بعض أولئك الأكثر تطرّفاً أرادوا الذهاب إلى حدّ تدمير قبره حتى لا يمكن استخدامه بعدّه مكاناً للعبادة، فيصبح الأمر بالتالي كأنَّه عبادة أصنام، لقد هرب موسى من وجه الله، وحدها المسيحيَّة تقول إنَّ موضوعَ العبادة هو الله شخصيَّاً، متجسّداً، يظهر نفسه في جسده وفي المضيف الذي يتجسّدُ فيه.

إنَّ الأماكنَ المقدَّسةَ في الديانة المسيحيَّة ليست، بالمعنى الدقيق للكلمة، أماكن مقدَّسة، إنَّها بالأحرى أماكن للتأمل الوَرِع، إنَّها الأماكن التي تُوضَّح فيها التاريخيَّة الجوهريَّة للقصة المسيحيَّة، وإن كان التجسّد وكلّ ما يحيط به من نبوءات الكتاب المقدَّس وما أُعلِن لمريم، وصولاً إلى القيامة والمهمة الموكلة إلى بطرس هو خرافة، وافتراء، وقصيدة أسطوريَّة تستمدُّ أصولها من الأسطورة العظيمة للبشريَّة، تكون المسيحيَّة حينها حكاية مضللة، ومسألة المقدَّس لا يبقى لها موطئ قَدَمٍ هناك.

لكن، من ناحية أخرى، إن تزامنتْ الرواية المسيحيَّة مع التاريخ، فإنَّ القدّاسَ يصبح مجرّد تكرار دقيق (وليس «إحياء الذكرى» كما يقول العقلانيون من جميع المذاهب) للحدث المركزيّ في التاريخ، وربطٍ للمؤمنين بالمقدَّس بكلّ أبعاده، ليصبحوا ملزمين بالتصرف مثل المسيح (*imitatio Christi*) الذي افتدى بنفسه خطايا البشر؛ أي ليقدّس نفسه لهذا الاتصال الوجوديّ والحيّ[1].

---

(1) هذا ما ينتقده أنصار الأرثوذكسيَّة في كنيسة «ما بعد المجمع»: جُرَد القدَّاس، وفقًا لـ نوفوس أوردو (novus ordo) وهو القدَّاس الأكثر استخداماً في الكنيسة الكاثوليكيَّة من صفة التضحية، وأصبح

تنبعُ الأعمالُ والعمليَّاتُ المقدَّسة الأخرى للمسيحيَّة من حضور المسيح في القدَّاس، ومع ذلك، فإنَّ هذا الحضورَ لا يقلّل من حاجة المصلّين إلى النطاق الكامل للمقدّسات: الأشياء والأماكن والأوقات والأفعال والإيماءات والاحتفالات والملابس؛ لأنَّ خلق بيئة، وجوّ مُحسَّن وشبه سحريّ، مكان / زمان يُعبَّر عنه وفقاً لإمكانيَّة كون المرء أبعد أو أقرب من مصدره، فيُعَدُّ خاصّاً بالمقدَّس.

لقد نجحتْ الكنيسةُ منذ البداية في تنظيم هذا التنامي للمقدَّس، إلى حدّ كبير من خلال الانتظام الصارم لشعائرها وفنها ومؤسّساتها، وربَّما قبل كلّ شيء من خلال إصرارها على الاستمراريَّة الرسوليَّة منذ البابا الأوَّل «بيير».

إنَّ البابوات لا يخلفون بعضهم البعض، فكلّ منهم مرتبط، كرئيس أعلى وبارز، مباشرة بالرسول الأوَّل، ولذلك يُفعَلُ أيّ شيء ضدّ تآكل السلطة الإلهيَّة عبر الزَّمان والمكان والمواقف، وبالتالي من أجل تجديد الأصول المفعَمة بالحياة دائماً دون أن تطالها يد السنين، وهذا أمر أساسيّ؛ لأنَّ المسيحيَّة، كما قلنا، هي من بين جميع الأديان التي تشجع الذكاء والحس النقديّ الذي يجب ممارسته ضدّ نفسها إن جاز التعبير، وهكذا تتم موازنة هذا الإفراط في العقلانيَّة من خلال شبكة واسعة من القداسة، ممَّا يسمح للمؤمنين أن يعيشوا إيمانهم المرتبط بشكل وثيق بعقلهم.

لنكرّرْ هنا إنَّ الخطر اليوم يكمن في اختلال التوازن، وهي تجربة تكرَّرت في تاريخ الكنيسة، العنصر الجديد هو أنَّ المسألةَ هي ليستْ فقط مسألة عقلانيَّة، لكن هناك أمام الكنيسة، ولأوَّل مرَّة، يقف عالم مقدَّس ذاتيَّاً، وبالتالي يستنزف محتوى المقدَّس وأشكاله في كلّ مكان آخر، وبهذا تخاطر الكنيسة بالاستسلام بدورها لهذا الانجذاب القويّ الذي يمارسه ذلك الإغراء الذي ما انفكّ موجوداً.

من جهة أخرى، تؤكّد الكنيسة إلى جانب تاريخها وقدسيتها بقوَّة موازية على شخصيتها

القربان المقدّس رمزاً بسيطاً، إنَّ القدَّاس بأكمله هو عمل إحياء ذكرى حيث تتحرَّر الرابطة بين الله والإنسان، أو يتم إنكارها كما يقول البعض، على أيَّة حال، يصبح الإنسان «شريكاً» لله، وفقاً للفكر «التعدديّ» للقرن.

بعدّها مجتمعاً ملموساً، وهو ما يصوغه «باسكال» بشكل مثير للإعجاب في الجزء 967: «الكنيسة ليستْ ذلك المجتمع الضبابيّ وغير الملموس الذي لا يمكن تمييزه عن الأقدار [مثل مجتمعات الوثنيين المبتدئين في مجال الألغاز والجماعات الطوباويَّة التي تميّز بين «المبتدئين» وبين «عديمي الكفاءة»]؛ إنَّها تماماً جسد التسلسل الهرميّ الذي يضمُّ كلَّ المُعمَّدين، والمأساة تفعل فعلها في الجسد، والحواس بل المظهر أيضاً، والثوب المميز الذي يجب أن يرتديه رجال الدين والذي يستلزم رفضه الحرمان الكنسيّ، أو بالأحرى تكون هذه العاقبة في حال لم تكنْ روما تخشى سلطتها الخاصَّة، الخوف ممَّا سيقال عن الدوائر اللاأدريَّة والعلمانيَّة.

إنَّ عدمَ الاستخدام المقدّس وإضعافه في الكنيسة الحاليَّة يجب بالضرورة أن يؤدي بامتياز إلى إخفاء المقدَّس المتجسِّد، وهو الإيمان بألوهيَّة المسيح، لقد رأينا أنَّه لا توجد طرق كثيرة للانفتاح على المقدَّس، أو حتى أنَّه لا يمكن أن يكونَ هناك قطعٌ في السلسلة المقدسة إلَّا بمقدّس آخر، بينما يتمتّع العابد الوثنيّ برفاهية تفضيل مكان آخر أو شيء آخر، إن اكتشف أنَّ هذا المكان الآخر أو الشيء الآخر يمتلك قوة أكبر[1]، إنَّ مركزيَّةَ المسيح وتفرّده وعالميته لا تسمح للمرء بالاختيار داخل الدين المسيحيّ.

تبرز نتيجتان من كلّ هذا، من جهة طالما تمَّ الحفاظ على ألوهيَّة يسوع المسيح بعدّها حجر زاوية للصرح المسيحيّ، فإنَّ استعادةَ المقدَّس لا تكون مستحيلةً، ومن جهة ثانية تكون ألوهيَّة الكون وأجزائه (وحدة الوجود، الجوهر الإلهيّ / Immanentisme[2]) مفهوماً قابلاً للإلغاء بسهولة، بمجرَّد أن يتعامل معه العلم، وبالتالي يصبح التناقض فجأة غير مقبول بين الرعد، وظاهرة الأرصاد الجويَّة، وغضب زيوس على سبيل المثال، وعلى العكس من ذلك، لا يمكن للمرء إثبات عدم ألوهيَّة المسيح أو غياب وجوده التاريخيّ حتى لو لم يعترف

(1) بإصرارٍ لا يمكن إنكاره، يختار العديد من المسيحيين، وحتى الأمم، إلهاً شفيعاً لأنفسهم، إنَّ تقديسَ المجتمعات أمر إيجابيّ بشرط ألَّا تؤدي الظاهرة إلى عبادة الأصنام، لقد نُوقِشَتْ حالة مثيرة للاهتمام للغاية حول تدخّل الكنيسة في مسألة كان من الممكن أن تتحوَّل إلى عبادة الأصنام بالتفصيل في عمل «فرانسوا بيسفلوج»، الله في الفنّ، دار نشر Cerf، 1984.

(2) L'immanenisme هي العقيدة التي تدعو إلى جوهر الله أو المطلق في الطبيعة، والإنسان، والتاريخ.

علمٌ معينٌ بالهزيمة في هذا المجال[1]، وحتى لو لم يكنْ الله «في الفضاء الذي يسافر إليه رواد الفضاء»، كما أكّد «خروتشوف» بعد رحلة: «غاغارين»، فسيكون هناك دائماً «باسكال» مع براهين خفيَّة، ومثل «باسكال»، علينا أن نعترفَ، شيئاً فشيئاً، بدين المسيح في صورته الكاملة.

إنَّ استعادةَ المقدَّسات هذه تتعارض مع التمييز المعقد بين ما هو «ضروريّ» للدين وما هو غير ذلك، لم يكن هناك أبداً، ولا يمكن أن يكونَ هناك أبداً دين يحكم فيه الله وحده، بدون وكلاء له؛ أي بدون رُسُلٍ وسطاء، وينطبق هذا حتى على الديانات اليهوديَّة والمسلمة التي يُقال إنَّها توحيديَّة بصورة خالصة؛ أي غير ثالوثيَّة، وبالتالي من باب أولى من الديانة الكاثوليكيَّة، وتكون الكنيسة نفسها وسيطاً يربط الإنسان بالله، ومع ذلك، يحدث في الديانات البدائيَّة أو القديمة أن يأخذَ الوسطاء فجأة مكاناً عظيماً يعلو على حساب الإله المركزيّ، ثم «ينسحب» هذا الأخير من العالم، ويصبح بالتالي إله الراحة (*deus otiosus*)؛ أي يصبح مشلولاً، وهذا ما حدث للإله الخالق والصالح في الأنظمة الغنوصيَّة؛ إذ أفسح المجال لمنافسه أمير الظلام الذي ربَّما يكون أحد عملائه الذي انقلب عليه[2].

ومع ذلك، فإنَّ الحالةَ الراهنةَ من نزع صفة القداسة عن الله قد تؤدي إلى الابتعاد عن هذا الأخير الذي لم نعد نفهمه إلا بشكل تجريديّ - أو نجعله (اللاهوتيون التقدميون، وعلماء الدين، وعلماء التحرّر) الضامنَ لنموذج المجتمع- كما أنَّ هذا الحقنَ لجرعات جديدة من العقلانيَّة في الإيمان لن يعود بالفائدة على المقدّس حتماً، ويخلط لاهوت «الفقراء» هذا الأخير مع البروليتاريا؛ تلك الفئة الماركسيّةَ التي تحمل مسيانيَّة علمانيَّة.

---

(1) يسعى بعض اللاهوتيين، دون مهاجمة ألوهيَّة المسيح وتاريخه مباشرة، إلى هدم ما يحيط بقصة المسيح، هكذا يسخر اللاهوتيّ الأمريكيّ «ريمون براون» من مفهوم العذراء، والملائكة، وتزايد الخبز، والتجلّي، كل هذا، كما يقول، هو «أساطير» (في القرن الثامن عشر كان يُفضل مصطلح «خرافة») لم يعد يتبعها أيّ عالم لاهوت جادّ، بروتستانتيّ أو كاثوليكيّ.

(2) يجب ملاحظة أنَّه في الديانات التوحيديَّة لا ينجح الشيطان في اغتصاب القوة الإلهيَّة، في هذه الديانات، لا يكون لدى الله رغبة في أن يكونَ إلهاً مشلولاً deus otiosus، وبالتالي فهو يظلّ عاملاً للتاريخ الذي سينهار بدون عنايته، ومن ناحية أخرى، فقد أدان الغنوصيون ليس فقط الكنيسة التي هي من عمل الشيطان، وإنَّها التاريخ، والمادة، والمجتمع، والزواج، والحياة اليوميَّة، وباختصار كلّ ما ليس روحاً خالصة نقيَّة، إنَّ مثقفينا التقدميين هم الأحفاد البعيدون لهؤلاء.

يستنتجُ «مارتن هايدغر» هذا الابتعاد عن الله بوضوح حين يتحدَّث عن «رحيل الآلهة القديمة»، ويرى أنَّنا سنكون في فترة من البؤس، ولكنّ هذا التحليلَ «الوثنيَّ» لهايدغر لا يأخذ في الاعتبار إله الفداء، مع أنَّه تحليل مثير للاهتمام من جانب آخر؛ إذ يرى «هايدغر» أنَّ فترةَ خلوّ العرش هي فترة تهيمن عليها التكنولوجيا، من خلال اختزال عالم الطبيعة والأشياء التي اعتدنا على التشبُّث بها لأنَّها تحرّك الكون خاصتنا وتضفي عليه طابعاً إنسانيّاً، ومن الواضح أنَّ عودةَ المقدَّس ستجعل هذا الكون صالحاً للسكن مرَّة أخرى.

من جانب آخر، وبانتظار أن تجدَ الحضارة التقنيَّة في داخلها البراعة المطلوبة في مأزق تناقضاتها[1]، وبانتظار استعادة الأشياء مكانة تجعلها مناسبة للمشاركة في تكوين أساطير قديمة وحديثة، من الواضح أنَّ معاصرينا ينخرطون في أمور مختلفة؛ في دروب مقدَّسة كاذبة، ومن الواضح أنَّ العلم، خاصة أنَّ له نتائج تقنيَّة، هو أحد تلك الأشياء المقدَّسة الجديدة[2]، وتبرز «الاتصالات» بعدّها مرشحاً آخر للتقديس من المفترض أن يكونَ ذا طبيعة تقيد الكوكب في نظام واحد فوقيّ.

لقد كتب «تيلار دو شاردان» صفحات مثيرةً عن قدوم بشريَّة برأس واحدة فقط بعد اندماجها الفكريّ والأخلاقيّ، وهي إنسانيَّة خارقة توّجها مسيح استثنائيّ خارق، وفي الوقت نفسه طوّر «مارشال ماكلوهان» البنية التحتيَّة «الإلكترونيَّة» لهذا الاندماج، ونشر ز. «بريجنسكي» كتباً عن «البنية التقنيَّة»، بعدّها أساساً للوحدة السياسيَّة والاقتصاديَّة العالميَّة.

من الواضح أنَّ هذه التصريحات العبثيَّة الفارغة تعكس رؤية خاطئة للمقدَّس، ولكنَّها

(1) لقد شخَّصت تحليلات «إيفان إليتش»، و «جي. بي دوبوي»، وجان بودريلار، و «سي. جرينستيدت»، و«جاك إلول» هذا المأزق لفترة طويلة.

(2) قد يفسر هذا ملاحظة و. جيلسون: يفضّل العلماء المعاصرون أن ينسبوا أكثر الظواهر تعقيداً إلى تأثير فرصة غير محتملة للغاية، بدلاً من القول إنَّها من فعل الذكاء الإلهيّ، أن يتعلّق الأمر بحالة ذهنيَّة خاصة بعصر ما، فإنَّنا نرى ذلك من خلال حقيقة أنَّ نيوتن لم يقبل نظريَّة الجاذبيَّة الخاصة به باعتبارها مقنعة تماماً، بحجة أنَّ الله لا يستطيع التصرف بطريقة ميكانيكيَّة بحتة، لقد بحث نيوتن طوال حياته عن تفسير آخر، من شأنه أن يوضّح أنَّ أفعال الأجرام السماويَّة تتم عن طريق الاتصال (في الأثير الذي ينقل الحركة)، وليس عن طريق التأثير البعيد.

تتعلق بجهد يائس لجعل العديد من العلوم مساهمة في هذه الرؤية أيضاً، ومن ناحية أخرى امتدَّ تقديس الدولة في كلّ مكان إلى قوَّة لم يسبق لها مثيل في التاريخ في ظلّ غياب المقاومة الروحيَّة للكنائس خاصة في ألمانيا حيث حُرِّرَ اللاهوت منذ القرن الثامن عشر، وقام «هوبز»، و «روسو»، و«دي مايستر»، و «هيغل» بوضع الأساس لهذا الوضع (وهو ما يسمّيه «هوبز» بحالة الموت البشريّ)، من خلال تقديس جوهر هذه الدولة، ووظائفها، والاعتماد المطلق المفروض على الأفراد[1]، وإضافة إلى ذلك، فقد اختار العديد من القساوسة البروتستانت في ألمانيا الاشتراكيَّة القوميَّة الشيوعيَّة، كما فعل القساوسة والكهنة في جميع أنحاء العالم المتحمسون بدورهم لهذه الأخيرة: تظهر الدولة / الحزب بوصفها مستودعاً للمقدَّس، كما لو أنَّها جمعت داخلها هذا المقدَّس الذي كان ينتمي إلى الكنيسة في يوم من الأيام، وذلك ضمن عمليَّة نقلٍ للشرعيَّة.

هنا يكون طرح السؤال حول إمكانيَّة كون العالم الثالث قد حافظ على الشعور بالقداسة بطريقة أكثر حيويَّة وتماسكاً من الشعوب الغربيَّة بعدّه شرعيّاً تماماً، ويجب أن تكونَ الإجابة الأولى على هذا السؤال إيجابيَّة.

يحتفظُ الإنسانُ غير الغربيّ دائماً بجزء من نفسه في المركز غير المرئيّ للوجود، وهي نواة الغموض التي تؤثر على نظامه في التفكير والحياة، بالنسبة إليه، كما هو الحال بالنسبة إلى التقاليد العظيمة، يسود الجمود على حساب التعدديَّة، على الرَّغم من أنَّه قادر تماماً على العيش في كلا الكونين في الوقت نفسه: الكون الذي يدعوه إلى سرّ الوجود (غالباً ما يمثّله الأسلاف المقدّسون)، وذلك الكون الذي يقحمه في الحياة اليوميَّة والماديَّة، ولا يتعارض هذان المساران عنده، كما يتعارضان مع ذلك المسيحيّ الذي يملي عليه العقل والإيمان الترتيب المتماسك لحياته الداخليَّة والخارجيَّة، بهذا يكون من السهل تحقيق اندماج التطرف (*conunctio*

(1) أستمتع أحياناً بأن أظهر لطلابي، وهم يشعرون بالغيرة من «حريتهم» و«فرديتهم» في ظلّ النظام الدستوريّ والرأسماليّ، إلى أيّ مدى تقيّد الدولة الحديثة والليبراليَّة والديمقراطيَّة هذه الحريَّة، وإلى أيّ مدى يتوقعون أيضاً من الدولة توفيرها لاحتياجاتهم الماديَّة والمعنويَّة المتعلقة بالعمل والترفيه والثقافة والأسرة والرياضة والعلوم.

Oppitorum) في العقليّة غير الغربيّة[1].

يضمن هذا الموقف الأساسيّ وجود المقدَّس لأنَّ الأشياء لا تحتوي إطلاقاً على تلك الصلابة والقوة اللتين ينسبهما الغربيون إليها، كلّ الظواهر تبقى مجرَّد مظاهر، بدون أساس أو ركيزة (انظر البوذيَّة)، وإعادة استيعاب هذه الظواهر، عاجلاً أم آجلاً، في الحيّز الإلهيّ، وفي الكلّ، وفي العَدَم، لا يحرمهم من القداسة الفعليَّة أو الموعودة، على الرَّغم من أنَّ المقدَّسَ نادراً ما يمكن تمييزه – لهذا السبب تحديدًا – عن الدنيويّ، كلّ شيء دنيويّ وكلّ شيء مقدَّس.

تحافظُ الشعوبُ غير الغربيَّة (وهو مصطلح أكثر ملاءمة لترجمة الواقع من «العالم الثالث») في الوقت الحاضر، ومنذ القرن التاسع عشر، على علاقات أوثق وأكثر منهجيَّة مع الغرب، وقد حافظتْ هذه الشعوب والحضارات – الفرس والصينيون والهندوس والمسلمون والهنود الأمريكيون والأفارقة – في السابق، على علاقات كافية فيما بينها (طرق القوافل، والتوغلات العسكريَّة، وحج الرهبان) لممارسة تأثير متبادل على بعضهم البعض، دون أن يعاني الجوهر الروحيّ داخل كيانهم من هذا الأمر، بل على العكس من ذلك، فقد خرج المقدَّس من هذه التجربة بقوَّة أكبر، لأنَّ قدسيَّة أحد هذه الأطراف عزَّزت قداسة الطرف الآخر، ولا سيَّما بين الهندوس والصينيين والمسلمين والسود، وهذا التواصل كان قد حدث أقلّ فأقلّ من شعب إلى آخر منذ القرن التاسع عشر، والأحرى أن نقولَ من كلّ شعب من هذه الشعوب مع الغرب، وقد كان هذا تركيزاً عالميّاً جديداً وموزعاً للحقائق الجديدة، والنتيجة هي أنّه لا يوجد اليوم ما هو «غربيٌّ»، أكثر بالمعنى الكاريكاتوريّ للمصطلح -لا ينضح بالحياة، مصطنع، يجهد نحو الكفاءة الوحيدة – من مدينة ما في العالم الثالث أو منطقة ما ليست في الغرب: طوكيو، وهونغ كونغ، ودمشق، ونيروبي، ومانيلا، وليما، وأبيدجان.

وهذا يعني تفكك هذه الشعوب حتى تصلَ إلى التوحّد والجنون وداء الفصام، لقد

(1) تعبِّر فلسفة أفلوطين، التي تمتدُّ بين العقليتين (اليونانيَّة والشرقيَّة)، بشكل جيد عن حساب «المسارين»: يتوافق ظهور المخلوقات ونزولها إلى العالم الماديّ مع إعادة استيعاب كلّ الأشياء داخل الإله الواحد في طريق عودتها من هذا العالم.

سمحتْ التجارة البسيطة لهؤلاء مع الغربيين أن يعيشوا تقاليدهم ويؤكدوا خصوصيتهم (السلبيَّة، والجمود الأساسيّ، وحبّ المهرجانات، وإيقاع معين من الوجود)، وذلك حتى ظهور حضارة الآلات التي حملتْ إليهم عبوديَّة وحشيَّة، وانفصالاً عن التقاليد، وصدمة جماعيَّة، وتوتراً نحو المستقبل حلَّ محلّ تركيبة الماضي والحاضر، بعد ذلك أُعِيدَ توجيه إحساسهم العمليّ نحو العمل الجامح، والإنتاج، «دائماً أكثر»، هنا يجب القول إنَّ تحديثَ أسلوب الحياة والعقول، الذي بات يُنظر إليه فجأة على أنَّه شرط للبقاء والمساواة مع الغرب، ليس، في أعماقنا، شيئاً آخر سوى تهميش غير مُعتَرف به للتقاليد هذا التهميش الذي يتحوَّل بعد ذلك إلى أيديولوجيا.

يوماً ما، كتبَ «داريوش شايغان» أنَّ الدينَ التقليديَّ، مع رغبته الانتفاض ضدّ الغرب، يلقي على نفسه بنفسه صبغة الغرب، وينتقل إلى العلمانيَّة ويصبغ نفسه بصبغة تاريخيَّة[1]، أمّا ما تبقّى من التقليد الدينيّ، فقد أصبح يُفرَض على المؤمن الذي يسير في طريقه إلى شبه الحداثة والتحديث، ونحو واجب التمرّد ضدّ ظلم العالم، وضدّ العالم الغربيّ وشريكه، وضدّ العالم الإقطاعيّ في الداخل.

إنَّ أفضل ما يصور لنا الحالة العقليَّة الحاليَّة للشعوب غير الغربيَّة أو على الأقلّ حالة نُخَبهم، هو هذا العبور السهل من التقليد إلى الجانب الأيديولوجيّ الحصريّ تقريباً للحداثة (بدون استيعاب الجوانب الأخرى لها)، ومع ذلك، فإنَّ هذه الأيديولوجيا ليستْ بالضرورة ذات لون غربيّ.

إنَّ التقليدَ الدينيَّ يمثّل، سواء في البوذيَّة السلبيَّة أو في الإسلام المتعصب، طبقة تحت الأرض تغذّي الروح البشريَّة، وقد تتبنى «الأيديولوجيا» في العالم غير الغربيّ التسميات والشعارات السائدة بيننا، لكنَّها مع ذلك ستتبع مسارات لم يتم تلمّسها بعد، وبالتالي لا يجب استبعاد أيديولوجيا قائمة على الدين، أو حتى تقليديَّة - على عكس أطروحة «د. شايغان» - خاصة أنَّ هذه الأيديولوجيَّات الغربيَّة تؤدي بوضوح إلى طريق مسدود ومتعِبٍ بشكل

(1) ما هي الثورة الدينيَّة؟ دار نشر Les Presses d'Aujourd'hui، 1982، ص. 203.

وحشيّ حتى في المجتمعات الأصليَّة.

إجمالاً، إنَّ العالم غير الغربيّ، الذي يبدو متأخراً خلف الغرب في كثير من النواحي، مازال محتفظاً بشيء من مركزيته، وعلى أيّ حال يمكن أن يتلمّسَ بسهولة آثار مكانه الروحيّ أكثر من العالم الغربيّ الذي يكمن سبب وجوده الحاليّ في بناء المدينة الفاضلة حيث تجد كلّ إنسانيَّة المرء نفسها مشوهةً وفاسدة، ومنفيّة في نهاية المطاف.

كما يبدو أنَّ الكنيسةَ نفسها قد فهمتْ بعضَ الدروسِ من كلّ هذا، ليس من دعوتها التخلي عن الشعوب التي لا حول لها ولا قوَّة حتماً، على الرغم من أنَّ الله أمرَ «لوط» وعائلته بمغادرة سدوم وعمورة، دون النظر إلى الوراء، إنَّ كواكبَ الكنيسة (الأسقفيَّة، ورجال الدين، والمؤسَّسات الجديدة، والهندسة المعماريَّة، والموسيقا) هي علامة على أنَّ روما لا تتوقف أبداً عن التطلّع نحو الأفق المفتوح، حيث يهرب الدين والمقدَّس من اختناق حضارة باتت ملعونة مثل شجرة التين في الإنجيل.

أسئلةُ «آلان دو بونوا»
وإجاباتُ «توماس مولنار»

◀ آلان دو بونوا: لا يمكنني الاكتفاء بتعريفك للمقدَّس، فمن ناحية تؤكّد أنَّ «الدينَ الكاثوليكيَّ هو الوحيد الذي يعبّر عن المقدَّس» (ص 20)، وهذا الأمرُ قد يبدو مُبالَغاً فيه تماماً، ومن ناحية أخرى تجعل المقدَّس وسيطاً بين الإنسان والله، منفصلاً عن العالم المخلوق، لتضيف بعد ذلك أنَّ المقدّس، من وجهة نظر الديانة الكاثوليكيَّة، ينحدر مستواه ليصلَ إلى مجرّد رواية متجسدة في يسوع المسيح، وبالتالي فهي ليستْ خالدة، ثمَّ تقول أخيراً إنَّ المسيحيَّة قد أدخلت «مفهوماً جديداً للمقدَّس»، هل تتوافق هذه الملاحظات مع التعريفات المقبولة عادة للمقدَّس، أليسَ المقدَّسُ خالداً في جوهره، هل يمكننا حقَّاً ابتكار «تصميم جديد»، وفي النهاية، أليس هذا «الجديد» « هو استبدال القدّيس بالمقدّس؟

◀ توماس مولنار: في المقطع الذي أشرتَ إليه، أقول إنَّ «الدينَ الكاثوليكيَّ هو فقط الذي يوضّح المقدّس»، لكنَّني أضيف: «ضدّ كلّ الفكر الغنوصيّ»؛ أي ضدّ الأنظمة غير

المتجسّدة.

أنت تلومني أيضاً على «فصل» «المقدَّس عن العالم المخلوق لأنَّ المقدَّس - في رأيي - هو وسيط بين الله والإنسان، ولا أرى مسوّغاً قوياً يدعم لومكَ هذا، يبقى المقدَّس مقدَّساً لأنَّه مؤشر لشيء آخر، لأنَّه مؤشر عن الإله العليّ، وإلَّا فإنَّه سيكون صنماً.

إنَّ المقدَّس طبعاً، غالباً ما يكون شيئاً، وشعيرة من الشعائر، وعملاً استثنائيًّاً، ولكنَّه يُجرَى بانتظام، لذلك فهو المكان والزمان أيضاً، ويتجسد في شخص، أو حتى في حيوان، ومع ذلك تبقى العين المجرّدة وغير المستعدة عاجزة عن تمييزه عن الأشياء الأخرى، وعن الأشخاص الآخرين، إلّا بما يمثّله (الأمير، الذي وجدته جان دارك، متخفياً في حشد من رجال البلاط والذي لم يكنْ ممكناً تمييزه عنهم عن طريق ملابسه) إذاً؛ إنَّه وسيط، وهو «متّصل» بعالمَين اثنين.

من ناحية أخرى سيكون من الغريب التأكيد على أنَّ المقدَّسَ خالٍ من الزّمان، إنَّ ديناً من الأديان اختفى تاريخيًّاً، أو قبيلة تحرق أصنامها عند تحوّلها عن عبادتها، وتلغي مقدّسها، وللأسف، فقد تمَّ التحقق من هذا بشكل كبير خلال غزو بيرو أو المكسيك من قبل الإسبان.

لقد أعادتْ الشعوبُ الهنديَّةُ الأمريكيَّةُ توجيه نفسها من معتقدات أسلافها إلى الكاثوليكيَّة، وذلك في غضون جيلين أو ثلاثة أجيال، وفي كثير من الحالات كان هناك اندماج أو اتحاد أتحدَّث عنه في كتابي عن العالم الثالث.

ومع ذلك لا يمكن إنكار أنَّه إذا كان التعلّق، أو حتى الارتباط بالمقدّس دائماً، فإنَّ هذا المقدَّس الملموسَ يمكن أن يتلاشى على مرّ القرون، لهذا السبب أقول إنَّ المسيحيَّةَ أدخلتْ «مفهوماً جديداً للمقدَّس»، ونفسه «جورج سيميل»، وهو عالم اجتماع دينيّ يتبع تيّار «دوركهايم»، يقول إنَّ جميع الأديان قد تم احتواؤها داخل شعب واحد في إقليم، والله المسيحيّ وحده الذي «مزّق هذا التضامن الجماعيّ»، وفرَض نفسه على جميع الناس.

هذا هو ما تنتقده ... وإنَّني في هذا الصدد لم أقل، كما تنسبه لي، إنَّ قدسيَّة المسيحيَّة تنبع من

مجرّد قصة، بل إنّني أرى بالأحرى أنّ مقدَّسَ المسيحيّ يتركّزُ حول يسوع المسيح ويدور حول قصة أفعاله، أنتَ نفسكَ ومن يتبع فكركَ تؤكدون أنّ التوحيد، بتصفيته لقدسيَّة الأديان الأخرى، قد احتكر هذه القدسيَّة لنفسه، وذلك بتركيزها في الإله الواحد، ومن هنا فأنت تدحض بنفسك نقدك السابق : أقول نعم، يتغير المقدَّس لأنّه تعبيرٌ زمنيّ، ونعم، يسوع المسيح هو ذلك «القدّيس» الحقيقيّ بالنسبة إلى المسيحيَّة، أنتَ تتحدَّث عن «اختراع» مقدَّس جديد، بينما أعتقد أنّ مفاهيم كلّ منّا يمكن أن تتحد حول هذه النقطة، لا، نحن لا نخترع المقدَّس، بمعنى الاختراع الفرديّ، على سبيل المثال، المصباح الكهربائيّ أو الترانزستور.

ينشأ المقدّسُ من ارتباط لا أعرف ماهيّته بين الله والكون البشريّ، وبهذا المعنى، فإنّ المقدَّس الأساسيّ قد يكون الخَلْق نفسه؛ أي أوّل ظهور، وهنا يجب توخّي الحذر: الخلْق (الكون) والأشياء الأخرى، والأفعال، وما إلى ذلك، التي نقول إنّها مقدسة تكون مقدَّسة نوعاً ما، فهي لا تحمل أصلها في داخلها.

قد تقول أنتَ وأصدقاؤك بحق إنّ الكون هو موضوع العبادة، وأجيب أنّنا نعبد الله وراء الكون، ثمّ هناك نقطة أخيرة، وهي أنّ القديسَ لم يحلّ محلّ المقدّس، بل هو يوثّق العلاقة بين الله والإنسان، وهذا أمر طبيعيّ بالنظر إلى التجسّد، ومع ذلك، فإنّ الدين المسيحيّ مثله مثل الديانات الأخرى يحتاج إلى المقدَّسات؛ أي الأشياء الملموسة التي تثير نفحة من التبجيل، وتدلّ على الغموض، وتخلق جواً وميلاً داخليّاً مؤاتياً للعبادة.

◀ آ. د. ب: يبدو لي أنّك تسيرُ بسرعة كبيرة في مناقشة الأسباب الجذريَّة لإلغاء صبغة المقدّس في الغرب، لا يكفي، في هذا الصدد، الحديث عن التكنولوجيا الحديثة أو عن انتشار اللامبالاة تجاه الأشياء، كما ما يزال من الضروريّ تحديد جوهر هذه التقنية، ومن ناحية أخرى يمثّل هذا جانباً واحداً فقط من عمليَّة عامَّة لعقلنة أشكال الفكر التي يرى فيها العديد من المؤلفين تأثيراً لعلمنة العقلانيَّة المسيحيَّة.

يبدو لي إضافة إلى ذلك أنّ الصلةَ بين ظهور العقلانيَّة الحديثة والعقلانيَّة الفرديَّة هي

ضلة راسخة (عمل لويس دومون)، كيف يمكنك، في ظلّ هذه الظروف، أن تنحّي جانباً مسؤوليَّة المسيحيَّة في عمليَّة إلغاء المقدَّس، بينما تدرك أنتَ نفسك أنَّ المسيحيَّة قامتْ على الفور بإلغاء قدسيَّة الكون؟

يبدو واضحاً لي أنَّ المسيحيَّةَ تتحمل مسؤوليَّة ساحقة في عمليَّة خيبة الأمل، والوهم الذي يعيشه العالم خلال وجوده (Entzauberung)، من خلال التأكيد على الطابع الفرديّ البحت لتدبير الخلاص، ومن خلال تمييز العالم المخلوق عن الكائن غير المخلوق، ومن خلال فرض نموذج للتاريخ الخطيّ النهائيّ، ومن خلال تخصيص مكان متميز للعقل الموضوعيّ، وعن طريق فصل المقدَّس عن القيم الجماعيَّة، ومن خلال شجب «عبادة الأصنام»، كما أرى أنَّ «إزالة اللبْس الذي تديره الحضارة» الصناعيَّة قد استمرَّ فقط في «إزالة الغموض» المسيحيّ، بالطريقة التي نقلت بها الأيديولوجيَّات الحديثة المفهوم المسيحيّ للتاريخ النهائيّ إلى المجال الدنيويّ دون تغيير بنيته (التقدّم أو الطبيعة أو العقل أو روح العالم لتحلّ محلّ العناية الإلهيَّة أو العقل الإلهيّ)، ما هي الحججُ التي تعارضُ بها هذه الأطروحة؟

◀ ت. م: أتفقُ تماماً على الأسباب العميقة للتقنيَّة في تنظيم أشكال الفكر، دعونا نقطع شوطاً طويلاً مع المفكرين الذين يرون فيها تأثير العلمنة الذي أحدثته العقلانيَّة، وهو ما يشكّل إغراءً لأيّة حضارة تنظم نفسها حول النواة المسيحيَّة، بل إنَّه من الضروريّ، في رأيي، أن نذهبَ أبعد من «لويس دومون» في هذا الاتجاه، وأن نقولَ مع «روبرت لينوبل» إنَّه منذ القرن السابع عشر، كان على الله أن يتأقلمَ تدريجيّاً مع مسيحيَّة بدون عقيدة، والتي ستصبح «أوروبا العلميَّة»، والأب «ميرسين» نفسه، الذي كان مهتماً جداً بقضايا الله، قد صاغ قواعد المنهج العلميّ الجديد الذي كانتْ مهمته، حسب قوله، «إنقاذ الدين والأخلاق»(من قبضة المشككين والقائلين بوحدة الوجود)، ومع ذلك، فقد حضّرت قواعد «ميرسين» للعقلانيَّة التي تذكرها: رفض مبدأ السلطة، ورياضيات الطبيعة، وتصوّر العالم بوصفه آلة هائلة، وما إلى ذلك.

إنَّني أبتعد، رغم هذا، عن أولئك الذين يتهمون المسيحيَّة بأنَّها ألغتْ المقدَّس من العالم، دون أي شيء آخر، إنَّ هؤلاء ينسون بسهولة أنَّ المسيحيَّة بالتحديد هي التي جعلتْ التاريخ مقدَّساً، بفعل إلغائها لقدسيَّة الطبيعة، حتى لو وافقتُ على أنَّ هذا أكسبنا «هيغل» و«ماركس»؛ هذه مخاطر يجب القيام بها، والمسيحيَّة هي دين لا يخشى المخاطر حقّاً؛ أي الحريَّة المُدرَجة في القصة المسيحيَّة فعلاً، وينسى النقّاد أيضاً أنَّ المسيحيَّة أعادتْ خلق مقدَّسات الوثنيَّة التي كانتْ قد أُلغِيت، أعادتْ الحياة إليها بطبيعة الحال على أسس أخرى.

كما لا شكّ، وقد أكدّتُ هذا في مقالتي، أنَّ إزالةَ الغموض عن المسيحين، وحتى عقيدة التجسد، تؤدي إلى إتمامٍ معيّنٍ للتاريخ الذي تنقله الأيديولوجيَّات الحديثة، كما تقول، على مستوى العالم الدنيويّ.

دعونا نكرّر أنَّ المسيحيَّةَ تعرّضُ الحضارة للخطر؛ لأنَّها تخلقُ توتراً هائلاً بين إلهٍ سامٍ وشخصيّ، ومتجسّد؛ توتراً غير موجود في الحضارات الأخرى التي تخضع لآلهةٍ داخل الكون في الوقت نفسه الذي تسيطر فيه عليها بالسحر.

دعونا مع ذلك نأخذ الأمور من منظورٍ أوسع، لقد قِيلَ لنا إنَّ الحضارات إلى زوال، وتحت شمس كلّ الأديان، يقنعكَ تفسيركَ الرومانسيّ تماماً للماضي أنَّه كان هناك ديمومة دائماً، وأنَّ استمراريَّة قد تكون هناك في كلّ مكان، دونما انقطاع غير شرعيّ للمسيحيَّة، مع ذلك، فما تزال هناك فجوة ما بين الدين والحضارة، والدليل على ذلك هو أنَّ المسيحيَّةَ قد شهدتْ مرور آخر بقايا بدايات العالم الجرمانيّ بها[1]، كما شهدتْ العصور الوسطى للكاتدرائيَّات، والعصور الحديثة؛ إنَّه دينٌ، وتعدديَّة حضارات، بعضها يتميّز بهذا الدين، والبعض الآخر منها يتميز به بشكل أقلّ، وأمّا ديننا فيتميّز به بصعوبة، وهذا يعني أنَّ المسيحيَّةَ تتكيَّف مع اتجاهات مختلفة، لكن سيكون من المبالغة الفادحة أن نحافظ ، حتى من تجربتنا على مدى قرن أو قرنين من الزَّمان، على كون قضيَّة المسيحيَّة وقضيَّة الحضارة التقنيَّة العقيمة مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً، وعلى كون المسيحيَّة هي المسؤولة تماماً عن سقوطنا.

(1) Romanitas هي مجموعة من المفاهيم والممارسات السياسيَّة والثقافيَّة التي عرّف بها الرومان أنفسهم.

تظهرُ الحركة من خلال المشي، ولذلك نحن نشهد إلغاءً تدريجيّاً للتركيز حقّاً (أرجو المعذرة على استخدام هذا المصطلح) على الكنيسة مقارنة بالغرب الذي يبدو أنّه يغرق في الانحطاط، لقد بقيت الكنيسة بعد روما وانتقلت إلى «البرابرة»؛ إنّها في طور إعادة التوحيد على نطاقٍ كوكبيّ، هل تترك وراءها غرباً ساهمتْ هي نفسها بنزع صبغة المقدَّس عنه؟ لا، إنّها تنبثق إلى حدّ ما من حضارة كانتْ غير مخلصة لها، كانتْ الدهشةُ ستتملّكني من لومكَ المتكرر الذي تتوجّه به إلى الحضارة التي قامت تحت رعاية المسيحيّة - حتى أنّكَ لا تبقي أيّ ميزة لها- لو لم أكنْ أعرف الجوهر الذي تنطلق منه في ذلك وهو التمييز بين «العالم المخلوق و»الكائن غير المخلوق».

نعم، نحن هنا أمام واحدة من جدالات «كانط»: لا يمكن أن يتبعَ العقل الخلود والخَلق حتى النهاية، بينما أنا أقول إنّني أختار التمييز بين الاثنين، وأقول لنفسي إنّني أفضّل (ذوق جمالي؟ إيمان أعمى؟ تصوّف؟ فنٌّ رمزيّ؟ عبادة كائن واع على عبادة كونٍ يخيفني وأجده، مع «باسكال»، أدنى مني لأنّه بدون وعي.

باختصار، بدلاً من الإدانة العامّة للمسيحيّة التي، حسب رأيك، دمرتْ الغرب - وهي فرضيّة كانت موضوع الكثير من التفنيدات لدرجة تحوّلت فيها إلى حقد خالص - ألاحظ بشكل أكثر تحديداً أنّ التكنولوجيا الصناعيّة هي التي تخلّتْ عن الجوهر المسيحيّ فأصبحتْ بالتالي مُستهجَنة، هل كان هذا فعل إرادة، ونتيجةً حتميّةً لفعلٍ أوّلٍ، والذي هو تطوّرٌ يندرج في إطار طبيعة الأشياء؟ في هذا المستوى من التغيرات التاريخيّة، يجب أن نكون حذرين للغاية في أحكامنا، وإضافة إلى ذلك، فإنّ قانون «شبنجلر»، وهو كاتب تحترمه، يصرُّ على سقوط «الثقافات» في «الحضارات»، لنقلْ إنّ المسيحيّة لم تستطع منع ذلك، وتركت الموتى يدفنون الموتى.

◀ آ. د. ب: فيما يتعلّق بالسؤال السابق، ما يزال يتعين عليكَ أن تشرحَ كيف حدث أنّ الحضارة الغربيّة، التي اختلط تاريخها لفترة طويلة مع تاريخ المسيحيّة، هي تلك التي أدّتْ في النهاية إلى موت المقدَّس أيضاً، كيف يمكن للحضارة التي احتضنتْ ما تدّعي

أنَّه معنىً مطلق أن تصبحَ مكاناً لمجرّد هراءٍ أخرقَ بشكل مطلق، كيف يُمكنُ للتُّرب الحامل «للحقيقة المسيحيَّة» أن يعطي الحياة إلى غربٍ مرتبط بموت الحقائق؟ إذا كنتَ ترفض أن ترى في هذا التوافق علاقة ذات طبيعة سببية، فهناك، على الأقلّ، تأثير مذهل للتباين الذي لا يمكنكَ تجنّب تحليله.

◀ ت. م.: بما أنّني لا أستطيعُ إقناعك بأنَّ الحضارةَ يمكن أن تتدهورَ لأسباب متعددة، يجب عليك أنت نفسك تقديم سبب هذه الظاهرة في الوثنيَّة القديمة، هل صعود المسيحيَّة هو الذي نسف حضارة بريكليس[1]، التي سعى جوليان إلى إحيائها حقّاً أم أنهَّا اختفتْ عمليّاً في زمن زينون؟ ستقول إنَّ محاولةَ الإمبراطور «جوليان» قد حدثتْ في فراغ.

من ذلك الزّمن، وحتى موت المقدّس اليوم، هناك خمسة عشر قرناً تم إعداد تاريخها، من بين أمور أخرى، بواسطة العلم اليونانيّ، أعلم أنّه من المغري لنا أن ننسبَ موت المقدَّس إلى الطابع المسيحيّ لحضارتنا، كما يمكن أن يكونَ لبشريَّة المسيح معنيان: تأليه الإنسان وأنسنة الله، وهذه الإنسانيَّة ميّزتْ بعد ذلك الجانب العقلانيّ لدينا، لكنَّ الكاثوليكيَّة على وجه التحديد، لم تعزلْ أبداً العقل عن الإيمان؛ إذ يقع تألّق حضارتنا على مفترق طرق هاتين الحركتين للروح.

لم تفكرْ الدياناتُ الأخرى في إقامة مثل هذا التوازن، بل حصرتْ نفسها في بُعْدٍ واحدٍ، ووأدتْ عند أتباعها أيّ رغبة في «الازدواجيَّة»، ومن ناحية أخرى، يكفي أن نقرأ بعناية تاريخ الروحانيَّة والفكر المسيحيين.

هناك تياران اثنان؛ تيار «دينيس» و«ميستر إيكهارت»[2]، وتيار العقلانيين مثل «أوكهام» و«ديكارت»، وقد نجازف إذ نقول مدّعين إنَّ هاتين الحركتين توقفتا عن التعبير عن نفسيهما

(1) أعطى «بريكليس» أثينا أكثر فتراتها ازدهاراً بفضل الدعم الذي قدّمه للفنون والعمارة والفلسفة وإرساء الديمقراطيَّة.

(2) مَيستر إكهارت فيلسوف وعالِم لاهوت كان مسيحيّاً ولد فيما يعرف الآن بألمانيا، درس في أحد المعاهد الدينيَّة وتخرج وحصل على رتبة عالية في الكنيسة، وعمل في فرنسا بوصفه معلماً لاهوتيّاً، أثارتْ أفكاره بعض الأرثوذكسيين المتخوفين من كلّ جديد، وأدّى ذلك لاتهامه بالهرطقة.

داخل الكنيسة، إنَّ قراءةً معيَّنةً لما كان يجري على مدى أربعة قرون ستسمح لنا حتى بالقول إنَّ التعاونَ بين الدين المسيحيّ وحضارة الغرب قد انتهى في عصر النهضة، إلَّا إن كنتَ تريد أن تجعلَ «هوبز» و«سبينوزا» و«فولتير» و«هيغل» من المتحدثين باسم المسيحيَّة.

لقد عاصرَ هؤلاء المفكّرون استعادة المقدَّس: مجلس «ترينت»، و«باسكال»، و«باخ»، و«ميلتون»، و«بوسويه»[1]، لكنَّ الأمر الآن يتعلّق بتجاورٍ أكثر منه اندماجاً، بهذا يفسح التوتر المجال لانفصام الشخصيَّة، كان ما هو متعلّق بالإنسان قد تغلّب على ما هو متعلّق بالإلهيّ، وأصبح المقدَّس كنزَ الفنان، لم يعدْ معروفاً للعامّة، لكنَّنا لن نمتلكَ الوسائل لنحدّد بدقة أسباب فقدنا للمقدّس.

إلى أيّ مدىً تولّدُ المسيحيَّة عقلانيَّة جافة ومنكمشة، تلك الوسائل العلميَّة والتقنيَّة الأخيرة التي أفضت بدورها إلى الصناعة الحديثة وعبادة الأدوات؟ وحتى داخل الحضارة، لا يجوز وضع كلّ شيء في كيس واحد، ما يمكن تأكيده هو أنّه كان هناك انشقاق نحو القرن الرابع عشر، وأنَّ هذا الانشقاقَ توطّد مع عهد الإصلاح، ومن الآن فصاعداً انفصلتْ الحضارةُ الغربيَّة عن الركيزة الأساسيَّة المسيحيَّة، وانقرض عصر «ما بعد المسيحيَّة» لثلاثة قرون، وها نحن عند نهاية هذا العذاب، مرّة أخرى يكون المستقبل مفتوحاً للمسيحيَّة.

◀ آ. د. ب.: لقد كتبتَ أنَّ «الإنسانَ هو مسيحيّ بالطبيعة» (naturaliter christianus) (ص 60)، وأنَّ الدينَ المسيحيَّ «يلتصق» بشكل مثير للإعجاب بـ «طبيعة الإنسان» (ص 62). لقد لجأ جميع الأيديولوجيين أيضاً من «آدم سميث» إلى «كارل ماركس»، إلى الموضوع الملتبس والإشكاليّ وهو «الطبيعة البشريَّة»، ماذا تقصد بالضبط بهذا المصطلح، وكيف، وبماذا تحدّد «الطبيعة» المناسبة (والمشتركة) لكلّ إنسان، كيف يمكنك أن تتحدَّثَ أيضاً عن «طبيعة مسيحيَّة» للإنسان، بينما تمارس المسيحيَّة تأثيراً أقل أكثر فأكثر في عصرنا الراهن، هل تغيّرت «طبيعة الإنسان»، هل انفصل الإنسان المعاصر عن «طبيعته»؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن يحدثَ هذا

(1) جاك بينين بوسويه (1627 - 1704) هو رجل دين، وخطيب فرنسي.

«الانفصال»، وهل البشر الذين وُلِدوا قبل المسيح، وحتى قبل «موسى»، هم أيضاً «مسيحيون بالفطرة» في نظرك؟ إنَّك محقٌّ في القول إنَّه لا يوجد تقدّم في الأخلاق (الحاشية 10، ص 40)، لكن من وجهة نظرك، ألا يوجد «تقدّم» في هذا المجال بين «ما قبل» و «ما بعد» التجسّد؟

◀ ت. م.: يا لها من مهمة تلك التي تفرضها عليَّ! تعريف الطبيعة البشريَّة ... لقد كان لديّ أيضاً انطباع بأنَّه لديك، بانطلاقك من نظريَّات «كونراد لورينز»، أفكار جاهزة حول هذا الموضوع. دعنا نحاول الإجابة على السؤال، بالنظر إلى الموضوعات التي ناقشها هنا، تتكوَّن الطبيعة البشريَّة من تطلعات متعددة: البحث عن الخلاص (كلّ الأديان تدعو إليه)، وفهم البيئة، والمصالح الشخصيَّة، والرغبة الجنسيَّة، والإيمان، والسيطرة وكذلك الطاعة، إلخ، وفي كثير من الأحيان تتعارض هذه التطلعات مع بعضها البعض، وتتصارع مع بعضها البعض لتتوافق بعد ذلك، وحركات للروح مثل الجُبْن، والكبرياء، والتضحية، والرغبة في الانتصار، تفرغ محتواها العاطفيّ في هذا المُستوعَب كلّه.

حين أتحدَّثُ عن «الطبيعة المسيحيَّة» للإنسان، فإنَّني أعني أنَّ المسيحيَّة هي النظام الأفضل لاحتضان حركات الروح هذه، أو شرحها، أو تسويغها، أو قتالها، وهي ما تزال تفهمها، وهذا الدين، الوحيد الذي لديه عقائد، هو صرحٌ مذهبيّ، وتعليميّ، وهو الأكثر حريَّة بشكل مدهش؛ إذ لا يوجد نظام آخر مثل المسيحيَّة عمَّق فكرة الخطيئة البشريَّة الأولى، والتي، وفقاً لـ «باسكال» تفسر النطاق الواسع للطموحات والأفعال البشريَّة، لكنّ فهم الشّر يعني عدم مسامحته، وفهم الخير لا يعني عزله عن نبضات الحياة الداخليَّة الأخرى، إنَّ هذه المصالحةَ بين التطرّف والنزاعات هي مقدار من الحكمة التي لا تُحصى للكاثوليكيَّة - وأودُّ أن أضيف - التي سمحتْ للكنيسة أن تطبعَ بخاتمها حضارتنا المكوّنة من تيارات وتوترات متناقضة يصعبُ احتواؤها.

بقولي هذا، تذهب المسيحيَّة إلى أبعد من ذلك، وتأخذ في الاعتبار تماماً حقيقة أنَّ البشر والمجتمعات يمكن أن يكسروا المعايير التي غرسوها في نفوسهم من خلال الفطرة السليمة

والقانون الطبيعيّ والأخلاق.

إنَّ تاريخَ البشريَّة يعرف الانحرافات، والعودة، والتجاوزات، والتوبة، والإصلاحات، والتمزق، كما أنَّ الإنسانَ المعاصر لم «يكسرْ طبيعته»، التي كانت دائماً هي نفسها (في ثرائها الذي لا يمكن تصوّره)، وافتراضكَ بأنَّ «المسيحيَّة تمارس في عصرنا تأثيراً أقلّ أكثر فأكثر» على طبيعة الإنسان يؤدي إلى فرضيَّة غير مقبولة، أمَّا الصحيح فهو أنَّ تكوينَ المجتمع الحاليّ - أشكُّ في إمكانيَّة كون كلمة مجتمع هنا تعني حضارة بالمعنى المعتاد للمصطلح - يضع على الإنسان عبئاً يجعله ينحني ويتكيف مع الأعراف السخيفة والإجراميَّة؛ المسألة ليستْ مسألة «تمزّق»، بل تتعلَّق بالتجاوزات المنظّمة من خلال الانحراف.

هل يمكنك أن تشكّ للحظة في أنَّنا سننتهي في نهاية المطاف بالانضمام إلى نمط حياة خاصة بالبشر؟ نعم، إنَّني أصرُّ على الاعتقاد بأنَّه لا يوجد تقدّم في الأخلاق، كما لا يوجد أيّ تقدّم في علم الجمال، إلخ.

الفرقُ بين ما يسبق التجسّد وما يليه هو أنَّ القواعدَ والقوانين جُعِلتْ مرتبتها أعلى، لكنَّ المسيحيَّة لا تدّعي أنَّها أسَّستْ عالماً جديداً، إنَّها فقط مهدتْ الأرضيَّة تحت أقدام المواطن، والفقراء، والمرضى، وضحايا بعض الظلم، وقامتْ بإضفاء الطابع المؤسسيّ على هذه الخطوات التي سيقوم بها كلّ هؤلاء، من أجل تسليط الضوء على هذه الإدراكات، يتعيَّن على المرء فقط الذهاب إلى مناخات أخرى في منطقة الديانات الأخرى.

هناك في تايلاند البوذيَّة، وفي الهند الهندوسيَّة، وفي إفريقيا وأماكن أخرى، نادراً ما تُعرف المؤسَّسات الخيريَّة، باستثناء تقليد ما يفعله المسيحيون في هذه الأماكن نفسها، هناك يعيش المهمَّشون رغماً عنهم، وهذه الغالبيَّة العظمى تحيا حياة المنبوذين.

هناك يعيشُ الجميعُ دون عمل: الأيتام، وكبار السن، والأمهات العازبات، والمقعدون، ومرضى الجذام، واللقطاء، وضعاف العقل، والشباب والفتيات - كلهم منبوذون دائماً، يعيشون في عالم سفليّ يشبه الجحيم في معظم الأحيان، وحتى دون ذكر الأمثلة الحديثة، مثل

القدّيس الأب «ماكسيميليان كولبي»[1] الذي أخذ، في معسكر أوشفيتز، مكان عامل بولنديّ، والد عائلة، محكوم عليه بالموت جوعاً، أو الأم «تيريزا» التي استقبلتْ ورعتْ أفقر سكان الأرض في مجاري كلكوتا - تضع المسيحيَّة المعايير الأخلاقيَّة في مرتبة أعلى من الأديان الأخرى والأنظمة الأخرى، وبعض من هذه الأخيرة ينظّمون حتماً شبكة من المساعدة المتبادلة، لكن ضمن أعضاء المجموعة فقط: الطائفة الإثنيَّة، والقبيلة، وأبناء المدينة، وحده الدين المسيحيّ الذي جعل قواعده عالميَّة، فالمسيحيَّة هي الشموليَّة بذاتها، كما يبدو لي أنَّك تنسج فكرة عن المسيحيَّة تقلّل من شأنها وتعظّم فيه في آنٍ معاً. تستخف بها، بحجة أنَّها مذنبة في كلّ عصر تجاه نقاط الضعف البشريّ، وتعظّم من شأنها لأنَّ المرء في نهاية المطاف يتوقّع منها تحقيق أشياء مستحيلة في هذا العالم السفليّ.

إنَّ الدينَ الذي يدّعي، كما تقول، امتلاك الوحي الإلهيّ يجب أن يرفعَ الإنسان إلى حالة تسمو فوق البشر، وخيبة أملك في هذا الصدد تجعلك تلجأ إلى مذاهب أخرى تعدُّ الإنسان خارقاً، لكنّ الوعد بالإنسانيَّة الخارقة يبقى دجَلاً بامتياز في جميع العصور، ولا سيَّما عصرنا، تحت تأثير التكنولوجيا والديمقراطيَّة والمؤسَّسات العالميَّة؛ إنَّها مدينةٌ فاضلةٌ خالصة، تتعارض مع الواقعيَّة المسيحيَّة تماماً.

◀ آ. د. ب: بتفحّصكَ في أزمة الكنيسة الحاليَّة، تكتب: «إنَّ المقدَّس المسيحيَّ لم يضعف، فالأزمة الحاليَّة هي أزمة الحضارة الغربيَّة لا المسيحيَّة» (ص 27)، وتبقى الحقيقة، في التاريخ، أنَّ الاثنين مرتبطان منذ فترة طويلة، إضافة إلى ذلك، تلاحظُ أنتَ نفسك (بطريقة مُبالغ فيها جدّاً برأيي) أنَّ «النواةَ التي يتشكل حولها الغرب والروح التي تحييه هي المسيحيَّة»، ومع ذلك تشير ملاحظتك الأولى إلى أنَّ المسيحيَّة والغرب ليسا مرتبطين بالضرورة بالنسبة إليك.

هل هذا الحلّ في الاستمراريَّة يُعَدُّ فاعلاً في كلا الاتجاهين، وهل تقبلُ فكرة الغرب غير

(1) ماكسيميليان كولبي (1894 - 1941) هو رجل دين، وكاهن كاثوليكيّ، وناشط إسبرنتو بولنديّ، توفي في معسكر أوشفيتز بيركينو، عن عمر يناهز 47 عاماً، بسبب تسمم.

المسيحيّ على أنّها فكرةٌ مسيحيّةٌ غير غربيّة، ثمَّ ما هو النطاق، وما هي الحدود التي تنسبها إلى تعبير «الغرب المسيحيّ»؟

◀ ت. م: أرى أنَّ الأمرَ يتعلّق في الواقع بالتمييز الدقيق بين المسيحيَّة من ناحية والحضارة الغربيَّة من ناحية أخرى، وهذا على الرَّغم من روابطها الوثيقة جداً لقرون طويلة خلت، وحتى اليوم، لا يوجد أيّ تناقض هنا.

إنَّ الديانات الإسلاميَّة والبوذيَّة، على سبيل المثال، لا تنفصل عن الحضارات التي ألهمتها، على الرَّغم من أنَّ إيران ليس لديها التكوينات الثقافيَّة والسياسيَّة نفسها مثل العالم العربيّ، ولأنَّ هاتين الديانتين لا تمنحان المؤمنين مساحة التطور الفكريّ أو الفنيّ نفسها مثل المسيحيَّة التي ليستْ هنا موضع اتّهام - أنا لا أتحدَّث هنا عن نوعيَّة الفكر والفن- أيضاً، وبينما تبقى المسيحيَّة جوهر الحضارة الغربيَّة، يمكن لها أن تخترقَ إفريقيا والشرق وحتى العالم العربيّ (لبنان، على سبيل المثال)، والعكس صحيح، فقد اكتشفَ الغربُ دائماً حدود ما تسمح به المسيحيَّة، وقام بسبر أغوار ما وراء هذه الحدود، وهذه هي حقيقة التوتر الذي تحدَّثتُ عنه أعلاه.

سيراودك الشكّ في أنّني أحمل فيما قلته للتوّ رغبةً سرّيّةً في فصل الكنيسة عن الغرب في وقت يبدو لي أنَّ هذا الأخير هو في حالة تحلّل كامل.

لقد كانتْ العقوبةُ الأقصى عند الأتروسكان القدماء تقضي بربط المحكوم عليهم بجثة وتركهم يتعفنون معاً، إنَّ هذه الصورة قاسية، ولكن لا يسعني إلّا أن أجدَ في ذلك تشابهاً مع الوضع الحاليّ، وبشكل أكثر وضوحاً، لا يمكن للمسيحيَّة أن تظلَّ بطريقة ما تتمحور حول الغرب، وهنا يجب القول إنّنا لا نرى الأشياء من المنظور نفسه.

أنتَ تعتقدُ أنَّ الغربَ الذي تخلّص من «الجسم العظيم» المسيحيّ سوف يتجه بخفة ويُسْر نحو «مصادره» السلتيَّة والجرمانيَّة والليغوريَّة، ما أدراني بذلك، أمّا أنا فأعتقد، على العكس من ذلك، أنَّ مثلَ هذه العودة -عودة ملموسة لا نعرف إلى ماذا؟ - هي محض وهم، إنَّ

أعراضَ التحلّل والتفسّخ الحاليَّة لا تظهر لنا التضحية بعذارى «فستال»[1] على مذبح القياصرة والآلهة، بل تظهر مجرّد خِرَقٍ بشريَّة بالية في أوضاع فاحشة، ليس هناك «عودة إلى الوثنيَّة»، هناك فقط موائد العربدة والأفكار الهزيلة المسطّحة.

ولأنّني لا أؤمن بحتميَّة الأشياء، فأنا لا أرى أيّ عقبة أمام انفصال الكنيسة عن هذا الغرب، إنَّ عبارةَ «الغرب المسيحيّ» محفورة في التاريخ حتماً، لكنَّها لم تُكتَبْ في سِفْر الزَّمان، وتظلُّ الواقعيَّة المسيحيَّة كما هي، في حين أنَّ الغربَ يصبح بناءً اصطناعيّاً، يتطلع إلى القمر بدلاً من الأرض، ويحوّل العقول إلى آلات جامدة، ويلقي بثروة بشريَّة هائلة في القوالب البلاستيكيَّة للأسلوب الأمريكيّ في الحياة، وهنا فإنَّني أوافق على أنَّ عدداً كبيراً من رجال الكنيسة يسمحون لأنفسهم بالانقياد وراء هكذا عقليَّة؛ لأنَّ بعضَ أسلافهم دائماً ما كانوا يسمحون أن يدغدغَ روحهم وعقلهم الإغراء الذي كانتْ تثيره الموضات السائدة في عصرهم، والخطر هذه المرَّة أكبر بلا حدود لأنَّه لم يعدْ كامناً في موضة، بل في صيغة لا أتردَّد في تسميتها على حد سواء شيطانيَّة وتافهة.

لقد فهمتْ الكنيسةُ هذا إضافة إلى ذلك، كما يتضح من المقابلة الأخيرة مع الكاردينال «راتزينغر» في المجلّة الإيطاليَّة «عيسى».

إذاً؛ ما الذي أعنيه بـ «الغرب المسيحيّ؟» أجيبكم بأسلوب باتَ مكرّراً: إنَّ التوليفةَ الرومانيَّةَ الجرمانيَّة، والصراع بين البابويَّة والإمبراطوريَّة، بين القدّيس «برنار» و«أبيلار»، والحروب الصليبيَّة والكاتدرائيَّات، والشهداء المُرسلين، «نيكولا دو كو» و«دانتي»، والمجتمع المنظَّم هرميّاً الذي اجتازته المصائر المبهرة للأفراد والجماعات، «دانتي»، و«مونتنيو»، و«تيريز دافيلا» و«موليير»، بناء مدينة الله، وبالتالي - بذلك فقط - تنشيط القرن.

◀ **آ. د. ب: أنتَ تدافعُ عن العالم الثالث مثلي تماماً، وتعتقدُ أنَّه في مواجهة حضارة غربيَّة مستعبدة للماديَّة ومذهب المتعة، وخاضعة إضافة إلى ذلك للهيمنة الثنائيَّة القطب**

(1) عذارى فستال، هنَّ كاهنات الإلهة فستا العذراء المكلفات بالحفاظ على بقاء النار المقدَّسة مشتعلة بحسب الأساطير الرومانيَّة.

للقوتين العظميين، يمكن لبلدان العالم الثالث أن تعطي زخماً جديداً لتنوع العالم، وأنتَ تدركُ أنَّ العالمَ غير الغربيّ يحتفظ اليوم بـ «إحساس أكثر حيويَّة وتماسكاً بالقدسيَّة من الشعوب الغربيَّة» (ص 86)، ممَّا يمكّنه من «تلمّس موقع خُطاه بسهولة نحو جوهره الروحيّ» (ص 90)، وكون العالم الثالث بعيداً عن كونه مسيحيَّاً بصفة متجانسة، يجب أن نتساءلَ كيف تتوافق هذه الملاحظة مع فكرة أنَّ الإنسانَ «مسيحيٌّ بالفطرة»، وأنَّ «الدينَ الكاثوليكيَّ هو الوحيد الذي يعرِضُ للمقدَّس، ويعلنُ عنه»؟

إنَّ مشهدَ أديان العالم، ومهما كان النقد الذي يمكن توجيهه إليها، قد يبدو لك في بُعْدٍ تحليليّ لا يخلو من نزعةٍ لمركزيَّةٍ عرقيَّةٍ كما يبدو (راجع ملاحظاتك المدهشة حول الهنود «الوحوش»، والذين «يتجاهلون صلات القربى»!)، ألا يقودك ذلك إلى التساؤل عن ادّعاء المسيحيَّة احتكار الدين والمقدّسات؟ وإضافة إلى ذلك، فأنت تعلم مثلي أنَّ أيَّ دينٍ، وأيّ معتقد «راسخ»، ويرفع نمطاً خاصّاً من الحياة إلى حدّ المثاليَّة في الوقت نفسه.

إنَّ المعتقدات الجماعيَّة، كونها حاملة للقيم، ليستْ بنىً فوقيَّةً يمكننا فصلها عن النظام السياسيّ والاجتماعيّ، وما إلى ذلك، كيفَ يمكنك أن تتخيّلَ أنَّ دولَ العالم الثالث يمكن أن تحتفظَ بهويّتها عن طريق التحوّل عن الدين (بأيّة وسيلة، وتحت أيّ تأثيرات؟) إلى دين آخر غير دينهم، كيف يمكن لهذا الامتداد العالميّ لمعتقد واحد في حقيقة واحدة، تتوافق مع إله واحد، ألّا يسيرَ في اتجاه الحركة الواسعة لنقل الثقافات وتجانس الشعوب التي نشهد آثارها اليوم؟ أنتَ تستنكر تلك المحاولة لتلوين العالم» بصبغة غربيَّة»، والتي تصل غالباً إلى نوع من صبغة «أمريكيَّة» له، لكنكَ نسيتَ أنَّ هذا الأمرَ وجد نقطة انطلاقه في التنصير عموماً، وحتى لو لم تكنْ المسيحيَّة، بالنسبة إليك، مرتبطة بشكل حتميّ بالنموذج الغربيّ، فلن يؤدي انتشارها في الوقت الحاضر حتماً إلى اضطرابات تزعزع الاستقرار الروحيّ، ويكون من شأنها، في نهاية المطاف، تسهيل تلك المحاولة المذكورة آنفاً؟

◀ ت. م: إنّ لكلّ مجتمع مقدّساته حين يتشكّل بوصفه مجتمعاً، وهذه المقدّسات هي

الجوهر الذي يأمره والذي يجب ألَّا يبتعد عنه كثيراً، ولذلك فأنا لا أنكر بأيّ حال من الأحوال قدسيَّة حضارات العالم الثالث، لو فعلت ذلك، لوجدتُ نفسي في مواجهة العبارة السخيفة التي تقول إنَّ التاريخ، خارج إطار المسيحيَّة، كان وما يزال مجرّد ضوضاء مسعورة وخالية من المعنى»، ومع ذلك، فإنَّ المقدَّس المسيحيّ يبقى فريداً من نوعه (sui generis)، ومتفوقاً على المقدّسات الأخرى بمعنى أنَّ منبعه المباشر هو إله متجسد وشخصيّ وواعٍ، وعليٌّ متسامٍ وملموس، وما أدهشني دائماً هو أنَّ الله، عند نقطة محدَّدة من التاريخ، نقطة حُضِّرَتْ بوساطة الوحي الذي أُعطِيَ لآدم، وابراهيم، وموسى، يظهر نفسه وسيطاً، بكونه إنساناً، متدخّلاً بصورة هي الأقوى في التاريخ، ليقدّس هذا الأخير.

إنَّنا نجدُ أنفسنا هنا أمام دراما، وسيناريو يُظهرُ الجرأة الاستثنائيَّة لمسيحيَّةٍ يأخذها أصدقاؤك على أنَّها خجولة وحذرة، والتجسّد الذي يشعُّ منه مقدّس غير مسبوق وجديد دائماً، هُوَ أعظم مغامرة للإنسان، مغامرة أيضاً بمعنى المخاطرة والقفز إلى مجاهل الوجود[1]، ولمّا كانَ الأمرُ كذلك، فسوف أفاجئك بالقول إنَّني لا أعتقدُ أنَّ الشعوبَ والحضارات غير المسيحيَّة ستتحول إلى المسيحيَّة غداً. كما أودُّ أن أضيف، مع ذلك، أنَّ مثلَ هذه «المعجزة» قد حدثت؛ لأنَّ شعوبَ الإمبراطوريَّة الرومانيَّة، من «أنطاكية» إلى «يورك»، ومن «قرطاج» إلى جبال «الكاربات» في أوروبا، قد أصبحت مسيحيَّة، وكذلك شعوب إمبراطوريتي «الأنكا» و «الأزتيك».

لا شيء مستحيل، ومع ذلك، فإنَّ الأماكنَ التي أقمتُ بها حول العالم حفرتْ في ذاكرتي صورةً لكوكبٍ متعدد الألوان بشكلٍ رائعٍ؛ عالم لا أودُّ رؤيته مُختزلاً إلى لونٍ واحد، وشكلٍ واحدٍ.

عليكَ هنا ملاحظة أنَّ تنصيرَ هذه الشعوب لا يبعثُ فيَّ الرهبةَ فهو «لا يدمّرُ الطبيعة كونه يضيفُ الرحمة الإلهيَّة» (القدّيس «توما»)، لكنّي أعترفُ أنَّ هذا التنصير، في الوضع الراهن، يحملُ للأسف على السخرية! مع تلك الروبوتات التكنولوجيَّة والشرور الأخرى اللاحقة

(1) الوجود (l'être) هنا يقارب المعنى الذي يعاكس به جان بول سارتر العَدَم.

التي نراها تتالى، إنَّ أماكن من كوكبنا مثل لبنان والهند الصينيَّة والأراضي المسيحيَّة الأخرى غير الغربيَّة تحملُ إلينا الدليل على أنَّ تحوّل الشعوب عن دينها لم يكنْ له دائماً مثل هذه النتائج الثانويَّة المشؤومة.

ويدهشني عند هذه النقطة بالتحديد، أنَّكَ أنتَ نفسك لم تفرّقْ بين الماضي والحاضر، لم يضعفْ تحوّل الشعوب من دين إلى آخر، والذي يقدّم تاريخ الإنسانيَّة مئات الأمثلة عنه، من حيويَّة هذه الشعوب، ومن ألقِ حضاراتها.

ربّما لم يخسرْ السلّتيون شيئاً بسبب كتابتهم بالحروف اللاتينيَّة، وذلك لأنَّنا -وأعتقد أنَّنا نتطابق في الرأي في هذا الشأن- قد تخلّينا - طوعاً أو رغمَ أنوفنا - عن شيء مقدَّس من أجل احتضان آخر. إنَّ الشرخَ لم يحدثْ مع التحوّل إلى المسيحيَّة التي تطفحُ هي نفسها بالقدسيَّة، وهذا الشرخ يحدث اليوم مع «التحوّل» -إن جاز التعبير- نحو المقدّس عند درجة صفر، ونحو مجتمعٍ مفلطحٍ تملؤه الصبغة الأمريكيَّة تماماً.

إنَّني متمرّدٌ مثلك على هذا الاحتمال وأرتجف مثلك من مجرَّد فكرة أنَّ الشعوب ستقع في هاوية انحدارنا، كما أشارك فكرة «سولينيتسين» وأتباعه الكثيرين في روسيا، الذين يرغبون في العودة «إلى الأرض والقرية» في مستقبل ما بعد الاتحاد السوفيتي؛ إنَّها ليستْ مدينة فاضلة، لكي يعيش الإنسان، يجب تفكيك المزيد من الحضارة الصناعيَّة الأمريكيَّة والسوفيتيَّة.

◄ أ. د. ب: يبدو لي أيضاً أنَّه من السُخف الادّعاء بأنَّ «الاكتشافات العلميَّة تهاجم الأديان الوثنيَّة لدرجة تجعل الانحدار والتآكل يبلغ من هذه الأخيرة كلّ مأخذ» (ص 52 و 83)، بحجّة أنَّنا نعلم اليوم، على سبيل المثال، أنَّ «زيوس» هو الذي أطلق الرعد، لكنّه يؤكّد أنَّ إله المسيحيين غير موجود على أساس أنَّ رواد الفضاء لم يقابلوه في الفضاء! إنَّكَ تستخدمُ في هذه النقطة، نوعاً من الحجة التي تنكر أنتَ بنفسك صلاحيتها بعدّها برهاناً ينطبق على وجهة نظرك.

أنتَ تقولُ أيضاً إنَّ «الإيمانَ يجبُ أن يظلَّ غير مُختبر بالعقل» (ص 24)، وهذا يمثّل

إضافة إلى ذلك «مراجعة» جادّة فيما يتعلّق بالأفكار المُتَداولة في المدارس الفلسفيّة.

في الواقع، من الواضح بالنسبة إليّ أنّ أيَّ معتقدٍ - «مسيحيّاً» كان أم «وثنيّاً» - يتجاوز بحكم التعريف الإثبات والإنكار، ومن ناحية أخرى، فإنَّ الحقيقة التي تقول إنَّ الوثنيَّة تُولَدُ من جديد اليوم، في عصر يعتبر علميّاً بامتياز، ليستْ غير ذي فائدة حتماً، ويمكن تفسير ذلك بطرق مختلفة. ما رأيك في ذلك؟

◄ ت. م: يبدو لي أنَّ الأديانَ الوثنيَّة متجذرة في تجارب الطبيعة كما في علم النفس البشريَّة عند تفحّصه من كثب، وهذان المجالان هما من ثوابت الوجود الكبيرة التي يعيشها الإنسان، ويمكن القول إنَّ الأساطير هي تلك التحولات «الخرافيَّة» (mythopoiesis) لما يختبره الإنسان أثناء حياته في مواجهة لغز الطبيعة، ومن هنا، فإنّنا نفهمُ أنَّ الاكتشافات العلميَّة لها تأثير مدمر على الأسطورة، إذ كيف لنا أن نرى (والقول هنا لـ«أناكساغوراس» / Anaxagore[1]) في الشمس قطعةً من الأرض «واسعةً وسعَ البيلوبونيز»، وإلهاً في آنٍ معاً؟ إنَّ علاقةَ المسيحيَّة بالعلم علاقة مختلفة؛ لأنَّ الأخير غير قادر على إبطال وجود الله أو قيامة المسيح.

يؤكِّدُ القديسُ «توما» نفسه أنَّ الإيمانَ يحتاجُ إلى طاقةٍ إضافيَّة؛ لأنَّه يميلُ إلى التردد في مواجهاته مع العقل، وقد يفضّل المرء التفسير القائل إنَّ الإيمانَ هو ببساطة طريقة أخرى للمعرفة مثل الحسّ الجماليّ أو المعرفة / الحدس الذي نمتلكه عن الآخرين، وهذا هو ما يتوافق مع تأكيدي أنَّ الإيمان لا يؤكّده العقل في التحليل النهائيّ، وهذا لا يعني بأيّ حال من

(1) يمكن القول إنَّ «أناكساغوراس» هو الأكثر «حداثة» بين الفلاسفة القدماء، وُلِد في Clazomenae نحو 500 قبل الميلاد، واستقرَّ في أثينا، حيث قدّم الفلسفة، وانتمى إلى الدائرة المستنيرة التي أحاطت بريكليس، أُدين بتهمة المعصية لأنّه دعم علم الفلك الميكانيكيّ، وذهب إلى المنفى في لامبساك (آسيا الصغرى)، حيث توفي عام 428، عارض «بارمينيدس» بشكل جذريّ الوجود والصيرورة معارضة أثارتْ انعكاس «أناكساغوراس» مثل «ليوكيبوس» و«ديموقريطس» و «إمبيدوكليس»، ولكنّ الذرّية لم تستطعْ أن ترضيه، لأنّه، بالنسبة إليه، لم يكنْ هناك عنصر غير قابل للتجزئة، وليس هناك حدٌّ للصغر، وهذا هو أوّل مظهر (مع استدلالات معيَّنة من Zeno of Elea) لفكرٍ يستخدم الانحدار اللامتناهي بدلاً من رفضه باعتباره شاذّاً وعبثيّاً.

الأحوال أنّها لا يستطيعان قطع شوط طويل معاً، ومن جهة أخرى يكمن وراء سؤالك عن عودة ظهور الوثنيّة في عصرنا الذي يميزه العلم الافتراض القائل إنَّ هذه الوثنيَّةَ لا تشترك في أيّ شيء مع الإيمان ولا تمرُّ بالأزمة التي يعيشها هذا الأخير، وهذا هو رأيي أيضاً.

إنَّ الوثنيَّ «الكلاسيكيَّ» لا يعرف الإيمان؛ لأنَّ إلهه ليس حرّاً، فهو في النهاية تجسيد للقوى الطبيعيَّة، وبالأحرى، فإنَّ الوثنيَّ يمتلك نظاماً من المعتقدات يشكّل موضوعها عالماً موازياً، متفوقاً على عالمه، وقادراً على التأثير بالسحر؛ أي من خلال الأفعال التي لم تستطعْ الآلهة مقاومتها، على وجه التحديد لأنّها مصمَّمة مثل الطبيعة، ومع ذلك، بنفي العلم الحاليّ للإيمان والعقيدة / السحر، وبمصادرته للذكاء، ولمعظم ملَكَات الإنسان عموماً، فهو يتسبَّب في عودة ظهور كلّ شيء يتعارض مع التعريف الضيّق للعقل، وبالتالي مع غير العقلانيّ أيضاً.

إنَّ الإنسانيَّةَ الغربيَّةَ تكافحُ، وهي ترزح تحت نير عقلانيَّة بلا عقل، إن جاز التعبير، ممَّا يسمح بردود فعل خارجيَّة، وأسطوريَّة، وغامضة، ومتخلفة، كما عليك أن تلاحظَ أيضاً أنّني أرى هنا بعض الظواهر المثيرة للاهتمام جزئيّاً؛ لأنَّ هذا التوجه الجديد يوسّع كوننا العقليّ، مقدّماً إليه طريقة تفكير طوائفَ الأخرى في أزمنةٍ أخرى.

◀ آ. د. ب: كانتْ المسيحيَّةُ قويَّةً حقاً عبر التاريخ فقط حين هيمنتْ على المجتمع عالميّاً، وقد تكون ضعفت فقط حين لم تعدْ سوى مجرّد «خيار» واحد من بين خيارات أخرى، هل أنتَ جادّ في اعتقادك - بخلاف فعل الإيمان - أنّه يمكنها يوماً ما استعادة هذا الدور «الشامل» الذي يبدو أنّها قد فقدته نهائيّاً اليوم؟

من ناحية أخرى، أنتَ تشككُ في الصفحة 50، في الفصل بين الكنيسة والمجتمع وتحاول إضفاء صفة الشرعيَّة على تدخّل الكنيسة في الحياة السياسيَّة بحجّة «إنقاذ الأرواح»! هل يمكن أن توضّحَ تصوّرك للعلاقة بين البُعْدين الروحيّ والزمنيّ، وبين الكنيسة والدولة، هل تؤيد إقامة نظام ثيوقراطيّ، ما هي مكانة ونوع الحريَّة التي ستمنح لمن يعارض المسيحيَّة في المجتمع الذي تتمنى رؤيته؟

◀ ت. م: إنَّ الأديان –والمسيحيَّة لا تشكّل استثناءً من ذلك – تحتاجُ إلى مجال نمو لنشر تعاليمها بين البشر، من أجل أن تقودَهم إلى فهم حالتهم، وبالتالي إلى الخلاص، وقد اتّبعتْ الديانةُ البوذيَّةُ واليهوديَّة والإسلام، إلخ هذا الطريق، لذلك يجب أن ندعو إلى وجود الدين إلى جانب الدولة والمجتمع المدنيّ والمؤسّسات، وليس لاقتراح «تدخّلِ الكنيسة في الحياة السياسيَّة»، كما قلتَ أنت، لكي تتجلّى هذه الدعوات إلى الروحانيَّات، والتضحية، والمحبَّة، وتهذيب النفوس بصرف النظر عن الميول الطبيعيَّة إلى الماديَّة والحياة الاجتماعيَّة.

إنَّني أرى مجتمعاً يغيب عنه المقدّس، بوصفه حالةً لا تأخذ فيها هياكل الفكر والفعل في الحسبان البعد المتسامي للحالة المقدّسة، وقد كانتْ الكنيسةُ في الغرب حاميةً لهذا البُعد منذ ستة عشر قرناً.

هل يمكنُ عدُّ هذا تدخّلاً في السياسة؟ نعم، بطريقة ما، لكنَّني أفضّلُ أن أسميّ ذلك جهداً مبذولاً للتعافي، وتذكيراً بالمصالح الأخرى غير الواقعيَّة، إنَّنا بالتحديد ندينُ للمسيحيَّة بتلك القدرة على التمييز بين البعدين الروحيّ والزّمانيّ، وتعزيز إضفاء الطابع المؤسّسيّ على كليهما، هذا هو الرسم البيانيّ لعظمتنا وتوتراتنا وتوازننا، وهذا أيضاً هو السبيل لدرء تهديدين كبيرين يتمثّلان بالثيوقراطيَّة والفوضى.

حسناً، لقد كان هذا هو السبيل حتى الآن، ولذلك ترى أنَّني لستُ مع الثيوقراطيَّة؛ لأنَّ الله لا يحكمُ بشكل مباشر أبداً –وهذه الفكرة هي محض هراء وكلام فارغ – وأولئك الذين قد يكون لديهم سلطة باسمه، وقوَّة غير محدودة، هم أفرادٌ محدودون بطبيعة الحال، كما أنَّني أيضاً ضدّ دولة علمانيَّة لا يمكن للكنيسة أن تحملَ إليها أيّ تناقض، تلك الكنيسة التي هي شيء آخر غير «مجموعة» معينة مثل نادٍ أو أيّ جمعيَّة «متطوعين».

أنتَ تسألني إن كانتْ الكنيسةُ ستستعيدُ موقعها «الشامل» السابق، وجوابي الأوَّل التلقائيّ هو لا. مع ذلك، وعلى حذري في أحكامي وتوقعاتي، فأنا أمنع نفسي من امتلاك إجابة قاطعة في هذا الصدد، إنَّ أيديولوجيتك الخاصَّة حول دائريَّة الزَّمان قد تسهّل عليكَ امتلاك هذه الإجابة؛ إذ إنَّ وجهة نظرك التي ترفض الخطّيَّة الزمانيَّة يمكن أن تدفعَ الكنيسة إلى أن تجدَ نفسها في ذلك الدور الشامل.

مرة أخرى أقول: لا أعتقد ذلك، وبقولي هذا، أعود فأتساءل لِمَ لا؟ لكن هل كانتْ هناك بالأمس مكانة ممنوحة لأولئك الذين يعارضون المسيحيَّة، أم هل ستعطى لهم غداً؟ أنا لا أؤمن «بمجتمع يكون حسب رغبتي» وأقرّر أنَّ الكنيسةَ نفسها لم تقترح أبداً «نموذجاً للمجتمع»، مكتفية بالتأثير على الميول الأخلاقيَّة التي تنبثق عنها الحركات الاجتماعيَّة والسياسيَّة، وبما أنّني لا أريد التهرب من الإجابة على سؤالك، فأنا أعترفُ أنّني أميلُ إلى تفضيل مجتمع أقلّ تعدديَّة، وذلك مع تجربة المجتمعات التي نراها في حالة من الاضطراب والهذيان النهائيّ (كما يقال عن مريض السرطان). أنا لستُ من تلاميذ «آدم سميث» الذي كان يؤمنُ أنّه من خلال تضارب المصالح سينشأ الانسجام، هناك مصالح لا تنافس الآخرين بل تسحقهم باسم التعدديَّة، وهذه المصالح ليس لديها مكان في مجتمع منظم على نحو جيد.

◀ **آ. د. ب: أنتَ تشيرُ إلى الفلسفة المسيحيَّة، وبشكل أدقّ إلى التقليد الكاثوليكيّ، لكن، مهما كانتْ درجتك في «اليهوديَّة»، لا يمكنك تجاهل أنَّ المسيحيَّةَ تمثّل في الأصل انشقاقاً داخل اليهوديَّة، ومع ذلك، فإنَّك تقلل، من خلال ملاحظاتك، من شأن العهد القديم وتتجنب وضع القيم المسيحيَّة فيما يتعلق بالإطار العام لقيم الكتاب المقدّس، كيف تفسر نَسَب المسيحيَّة في التوحيد الإبراهيميّ، وما هو رأيك في «الحوار اليهوديّ المسيحيّ»، وكيف تحكم على هؤلاء الذين يرغبون في إعادة اكتشاف «الجذور اليهوديَّة للإنجيل» داخل الكنيسة؟**

◀ **ت. م:** بعيداً عن التقليل من شأن مساهمة العهد القديم في المسيحيَّة، فإنّني أعتبر النَسَب مع اليهوديَّة جزءاً أساسيَّاً منها، وكلما كان هناك مسيحيون (قليلو العدد ومهرطقون مثل «مرقيون» السينوبي[1] الغنوصي في القرن الثاني) يهاجمون التصوّر المسيحيّ عن الله أو حقيقة التجسد، بدأ هؤلاء بإدانة يهوه والعهد القديم، مُرجِعين صورة الرّب إلى تلك الروح الشريرة التي تجرّد الله الصالح من سلاحه.

---

(1) مرقيون السينوبي 140 – 160م، هو ابن أسقف سينوب في إقليم البنطس، تأثر بالأفكار الغنوصيَّة بعد أن أصبح غنيَّاً فحرمه والده من الكنيسة، فخرج من سينوب وطاف آسيا الصغرى حتى روما التي منح كنيستها هدية ماديَّة قيمة، ونشر تعاليمه وتجمع حوله الكثير من الأتباع فكانتْ كنيسته الغنوصيَّة أكثر عدداً من جميع الكنائس الغنوصيَّة السوريَّة.

لقد احتقرَ هؤلاء العهدَ القديمَ باعتباره تاريخاً لآلهةٍ قَبَلِيَّةٍ انتقاميَّةٍ، وبغيضةٍ، وقاسيةٍ، وشريرةٍ متعطشةٍ للدماء، لقد وصفتُ التجسّد سابقاً بأنّه الحدثُ الدراميُّ العظيم في التاريخ، ومن الواضح أنَّ هذا الحدث قد تمَّ إعداده من قِبَل كاتب سيناريو متميز وهو الله.

إنَّني أجدُ نفسي معادياً ليس للمسيحيَّة ولا لليهوديَّة، كما أنَّني أجدُ استمراريَّة رائعة ومقنعة تماماً بين جزأي الكتاب المقدَّس، على الرَّغم من أنَّ الخصومَ الدائمين يسعون إلى تحديد ما يسمونه «بالاستقراءات اللاحقة» وإعادة الترتيب، ويكشف سؤالك عن تحيّزٍ آخر حين تشير إلى أنَّ المسيحيَّة تمثّل «انشقاقاً داخل اليهوديَّة».

هل أنتَ مستعدّ لتصنيف الفلسفة الأرسطيَّة على أنَّها انشقاق داخل الأفلاطونيَّة، أو «ماركس» مقابل «هيغل»، أو «نيتشه» مقابل «شوبنهاور»؟ بدون هؤلاء «المنشقين» ستكونُ الحياةُ جامدةً. ومن المؤكَّد أنَّ يسوع المسيح أتى برسالة مختلفة تماماً، وقبل كلّ شيء أكثر عالميَّة، عن موسى، كما أنَّ اليهوديَّة لا تدّعي الشموليَّة، بل تحدّد اختلافها عن طريق الختان، من خلال 614 قانوناً شعائريّاً يجب أخذه بالاعتبار من خلال مبدأ الشعب المختار، ولا أعتقدُ أنَّ يهودَ اليوم سعداء للغاية لوجود بعض المتعصبين الذين يدعون في الكنيسة إلى إعادة اكتشاف «الجذور اليهوديَّة للإنجيل». إنَّ «بوسويه» و «تريزمونتان» قد درسا هذه الجذور جيداً، ومع ذلك لم يتحوَّلا إلى الديانة الفسيفسائيَّة، كما أنَّ أولئك الذين يفكرون في القيام بذلك، (لكنّي لا أعرف أيّاً منهم، ولا حتى أنتَ، كما أفترض)، هم الانتهازيون الجدد، قليلو الإيمان، الذين يسعون لمغادرة سفينة يعتقدون أنَّها تغرق. من الصعب أن تكسبَ اليهوديَّة من هذه التحولات، تماماً كالإسلام الذي لا يربح شيئاً سواء من «روجيه غارودي»، أو من عدد قليل من المثقفين الآخرين الذين يلهثون وراء الموضة.

إنَّ سؤالك يذكّرني ببعض الكهنة والرهبان الأمريكيين الذين شكك مجلس الفاتيكان الثاني في نزاهتهم في ذلك الوقت، ممّا زادَ من حدّة انتهازيتهم، وقد اقترح أحدهم على طاولة مستديرة لإعادة تسمية العهد القديم؛ لأنَّ مصطلحَ «قديم»، كما أوضحَ بعدّه أميركيّاً جيداً يواكب التقدّم دائماً، يمكن أن يسيء إلى «إخواننا اليهود»، وحينها رفض الخبراء الإسرائيليون الحاضرون في النقاش، بغضب، أن يرشدَهم الآخرون بمصطلحات تتعلّق بهم وحدهم.

◀ آ. د. ب: لقد كتبتَ قائلاً: «لأنّ كلّ شيء خُلق، فكلُّ شيء يخدم التدبير الإلهيّ» (ص 18). من هذا المنظور، ولتناول مشكلة قديمة، هل يمكنك تحديد ماهيّة وكيفيّة خدمة الشرّ لـ«الاقتصاد الإلهيّ»، هل حقيقة أنّ إلهاً «صالحاً بلا حدود وقويّاً بلا حدود» و«كليّ العلم» قد خلقَ عالماً ينشأ فيه الشر، هل يمثّل هذا مشكلة خاصّة بالنسبة إليك؟

◀ ت. م: نعم، لقد كتبتُ ذلك لأنّ الشرّ، وفقًا للتعاليم الكاثوليكيّة، ليس جزءاً من الخليقة، ومع ذلك، فهو يظلُّ مشكلة كبيرة ومزعجة عذّبت «أوغستين»، و «لوثر»، و «باسكال»، و «دوستويفسكي». كما أعترفُ أنَّ الحلَّ الذي اقترحه الفكر الكاثوليكيّ لا يرضيني بشكل كامل، دعنا نقل إنَّه يرضي فقط ذلك الجزء التأمليّ من عقلي، وبما أنَّ الشرَّ لا يمكن أن يكونَ صنيعةً إلهيَّةً، فيجب أن يأتي من إبليس (الذي يُعَدُّ مخلوقاً بدوره)، بهذا نكون قد دفعنا المشكلة إلى الأمام فقط، وأن يكونَ الشرّ هو اختلاسنا المتعمد للإرادة الإلهيَّة هو نوع من الانقلاب الروحيّ / metanoia في الاتجاه المعاكس[1]. (نعم، ... لكن).

إنَّ محاولات الإجابة هذه التي تمّت تحمل تأثيراً - كما أوافق - على علم الله وقدرته المطلقة، فلماذا خُلِق الإنسان بعدّه مصدراً محتملاً للشر، وأُصدِر حكم إيجابيّ على الخلق كلّه في اليوم السابع، هل تنبأ الله بالخطيئة، وإلّا كيف يمكن له أن يكونَ صالحاً بلا حدود؟

إنَّ هذا يطرح مشكلة، كما يقولون، ولا يمكنني تجاوز ذلك، ومع ذلك أضيفُ أنَّه فيما يتعلَّق بالاستبطان الأخلاقيّ، فإنَّني أجد ميلين في نفسي: هناك أنا، المشدود، والذي يجذبه الخير والشرّ مثل حمار بوريدان، ولكنّ كلا هذين الميلين يأتيان بنبرة عاطفيَّة مختلفة.

إنَّ الرغبةَ في الأذى ترضي كلَّ أنواع الدوافع بداخلي، ولكنَّها تعطيني نزوعاً سيئاً وشعوراً بتعذيب الضمير، بينما تبقى الرغبة في الخير أقلّ إرضاءً، لكنَّها أقوى، وتعطيني في النهاية مزيداً من الهدوء والصفاء، وطوال هذه السيرورة - أترك هذا لك بوصفه موضوعاً للتفكير - أشعر بحرّيّة اختياري الذي يبقى الحكم الفصل نوعاً ما، إنّ هذا هو الصدى النفسيّ للإرادة الحرَّة، وحقيقة أنَّ المقاييس تميل إلى جانب الخير، لكن بصعوبة واضحة.

---

(1) في اللاهوت المسيحيّ، يُفهم عموماً مصطلح metanoia على أنَّه «تغيير في القلب، وخاصة: التحول الروحيّ»، يشير المصطلح إلى الرفض وتغيير العقل والتوبة والكفارة، لكن «التحويل» و«الإصلاح» قد يقتربان من دلالاته.

آلان دو بونوا
إلى «باتريك سيمون»

I

عن المقدّس

ما هو المقدّس؟ يتّفق المؤلفون على إعطاء تعريف واحد على الأقلّ لهذه المفردة، وهذا التعريف يشير إلى المقدّس باعتباره يدلّ على ما هو متّسعٌ بشكلٍ هائل، والعكس هنا ليس صحيحاً إذا كان كلّ دين يشير فعلاً إلى مقدّس (لكن ليس إلهاً).

من هنا لا يمكن أن تكونَ مفردات الإلهيّ والمقدّس من جهة، والمقدَّس والدينيّ من جهة أخرى مرادفات، وكما أوضح «ميرسيا إلياد» [1]، فإنّ المقدّسَ يفوق الدينيّ في حقيقة أنَّ كلَّ عمل من أعمال الحياة البشريَّة يمتلك في حدّ ذاته دلالة غامضة، إضافة إلى ذلك، فإنّ كلمتي «مقدَّس» و«إلهي» ليستا موجودتين بعدهما مرادفتين لبعضهما البعض في أيّة لغة أوروبيَّة: في اليونانيَّة، ليستْ كلمة «*hieros*» هي نفسها «*theios*»، وكلمتا «*sacer*» و«*diuinus*» في اللاتينيَّة لا تعنيان الشيء نفسه، أمّا في روما، فقد أدَّى الفكر الكهنوتيّ إلى التمييز بطريقة رائعة للغاية، داخل «*ius diuinum*» بين مجالات ثلاثة قسّمها اللاهوت الرومانيّ وفقاً

(1) حنين إلى الأصول، دار نشر غاليمار، 1971.

للنموذج الكلاسيكيّ الثلاثيّ الوظائف: «res sacrae»، و«res sanctae»، و«res religiosae»، ومن جهته رأى «ناثان سودربلوم» في بداية هذا القرن، أنَّ كلمةَ «مقدّس» هي «أهم من مفهوم الله»، بعد ذلك عبّر «مارسيل موس» عن الرأي نفسه: ما نراه موجوداً في جميع الديانات «ليس فكرة الله، فكرة الشخص المقدَّس، بل فكرة المقدَّس عموماً»[1].

إنَّ الآلهةَ ذات السيادة عند الهندوأوروبيين هي آلهةٌ مضيئةٌ تسكن السماء»، وهذه الخاصّية مرتبطة مباشرة بمفهوم هذه الشعوب عن المقدَّس، كما أنَّ كلمة «god» نفسها مشتقة من المصطلح الهندو أوروبي، deywos * (الجذر dyu *)، الذي يشير إلى مصدرٍ، ومظهرٍ سماويّ وهّاج (راجع اللاتينيَّة deus، والسنسكريتيَّة divin «dévah»، والليتوانيَّة dëvas، والغاليَّة -dévo، والأيرلنديَّة القديمة dia، والهيتيَّة (Siu (dieu (hittite)، وكذلك اللاتينيَّة dius، واليونانيَّة dîos، والسنسكريتيَّة divyah ، «الإلهيّ»)، والسماء هي موطن الآلهة، كما أنَّ الإنسانَ (homo) موجودٌ على الأرض (humus)، وهذا التصنيف للألوهيَّة يُفسَّرُ على أنَّه وهجٌ سماويٌّ من خلال استيعاب نور السماء للقداسة المأخوذة من مصدرها [2].

إنَّ المقدَّسَ بعبارة أخرى، هو في الأصل يتعالى وجوده فوق الكون، وهذه نقطة أساسيَّة، كما أنَّ «الإلهيّ» عند الإغريق، ليس صفة من صفات الله، وهذا صحيح بقدر صحّة كون هذه الصفة، داخل دائرة نور المقدَّس، تؤسِّس لوجود الآلهة، وبعيداً عن كون العالم يشكّل غرضاً مرتبطاً بالآلهة، فإنّ هذه الأخيرة هي التي تشكل انبثاقاً عنه، كما أنَّ العالمَ هو شرط لوجود الآلهة، والشرط الأكبر هو المقدَّس الذي يشكّل العالمُ مكانَه.

من هنا يصبحُ العالمُ بالضرورة فوق الآلهة، ويمثّل هذا القوى التي بواسطتها (وداخلها) يوجد ويتماسك كلّ شيء، من جهة أخرى يخضعُ وجود البشر في الوقت نفسه للآلهة ولقوى

(1) أُعيدت كتابة هذا النص في كتاب السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، دار نشر PUF، 1968، ص. 97

(2) راجع: ميرسيا إلياديِ، رسالة في تاريخ الأديان، دار نشر Payot. 1974 ، ص. 68، يبقى هذا المفهوم متجذراً بقوَّة لدرجة أنَّ المسيحيَّة يجب أن تفسحَ المجال له: «أبانا الذي في الجنة ...».

تفوق الآلهة، وهذه فكرة ثابتة في العصور القديمة فعلاً، وتتكرَّر الفكرة نفسها في الديانة الجرمانيَّة: حيث القَدَر هو الذي يحكم الآلهة، كما توضّحُ الكارثة الكونيَّة المسمّاة راجناروكر / *ragnarökr*، بمعنى «انحطاط الآلهة»، هذا التأكيد في نهاية الدورة: الآلهة نفسها يمكن أن تموت، وقد قال الإغريق أيضاً: «إنَّ الآلهةَ تخضعُ للضرورة وتتبعها»، وبالتالي لا تتعارض تعدديَّة الآلهة التي يشهد «البانثيون» اليونانيّ على تنظيمها في نظام متناغم، مع مضمون المبدأ الأوَّل، والذي غالباً ما يفسره الفكر الفلسفيّ على أنَّه إلهة (Déité)، كما يسود في التقليد الهنديّ مبدأٌ أوَّل يأتي جوهره فوق الآلهة والبشر معاً، ومظهره المقدَّس هو الذي يضمن علاقتهم المشتركة، ممَّا يسمح للمختص (*dhirah*) بفهم الوجود الإلهيّ، ومن جانبه يضع «كزينوفان كولوفون Xenophanes of Colophon [1]الذي يسميه أرسطو «المتعصّب الأوَّل للإله الواحد» الإله (Déité) فوق الآلهة الأخرى، لكن دون أن يجعلها مبدأً منفصلاً عن العالم.

إنَّ إله «أرسطو» نفسه ليس إلهاً خالقاً، ذلك المحرّك الأبديّ للكون الذي يمثّل فيه الطاقة العليا؛ إنَّه «فكر الفكر»، وليس من خلَقَ العالم، كما أنَّ الشيء نفسه ينطبق على «الوغوس / *logos* «هيراكليت»، والكائن عند «بارمينيدس»، والمبدأ عند الرواقيين، وبينما نجد أنَّ العالم، عند «أفلوطين»، لا يدين بوجوده لخليقة واعية من الله، وإنَّما للانبثاق التلقائيّ من ذاك الذي ينتشر في تعددية مستويات ثلاثة وهي العقل، وروح العالم، والطبيعة، إنَّ الله الواحد المطلق لا يتبع له أيّ شيء؛ إنَّه «صالح» فقط بقدر ما هو، كما هو، حتى نتمكن من وصفه بشكل صحيح تماماً بأنَّه يقع «بالضبط على نقيضٍ من الإله التوراتيّ[2]»، ويمكن العثور على هذا التمييز بين الله أو الآلهة من جهة وبين تلك الإلهة (Déité) عند المتصوفة العظماء في العصور الوسطى.

يضع «مايستر إيكهارت»، على سبيل المثال، الله الفاعل ومبدع العالم والإله الذي «ليس

(1) من اللاتينيَّة المستعارة من اليونانيَّة القديمة κολοφών ، kolophôn (قمة، «مجازيًّا» «تتويج، اكتمال).

(2) غيرشوم شولم، اسم الله ورموزه في التصوف اليهوديّ، دار نشر Cerf، 1983، ص. 19

لديه ما يفعله» في علاقة تعارض، وبهذا المعنى، فإنّه من غير الدقيق تماماً أن نرى في تعدد الآلهة نوعاً من الضعف في استيعاب حقيقة الواحد المطلق الكلّ الذي لا يتجزّأ؛ لأنَّ هذا الأخير يتجلّى فيما وراء التنوع.

من جهة ثانية يشير المقدّس بوضوح، من خلال اتساع نطاقه وعموميته، إلى طبيعة أنثروبولوجيَّة معينة، ولكون الرموز والنماذج الأصليَّة التي أظهرتْ المدرسة الجونغية[1] دورها الأساسيّ بعدّها عنصر توازن في الصحة النفسيَّة الفرديَّة والجماعيَّة، هي التي تغذّي ذلك المقدّس، فهو يشكل معطىً ثابتاً للروح البشريَّة.

من جانبه، يشير «جان جاك وونبرغر»[2] أيضاً، ذاكراً بوجه خاص «جيلبير دوران[3]»، إلى أنّ «بعضَ أعمال الأنثروبولوجيا الحديثة تسلط الضوء على ميول هياكلنا التخيليَّة لتقسيم الفضاء إلى مستويات وتوجّهات متباينة نوعيّاً»، ممّا يعطي فكرة أنَّ «المقدّس لن يقتصرَ فقط على أن يكونَ صدفة لإدراكنا للعالم، وإنَّما يتعدّى ذلك ليصبح هيكلاً دائماً لعلاقتنا بالعالم وبالتكوين النفسيّ البيولوجي خاصّتنا[4]»، لذلك يمكننا، على الأقلّ كفرضيَّة، أن نقدّرَ أنَّ هناك في الإنسان استعداداً أو تعطّشاً طبيعيّاً للمقدّس[5].

ولا يتردَّد «دوركهايم»، الذي يفترض بحقّ عدم اختزال الحقائق الاجتماعيَّة إلى حقائق فرديَّة بحتة، في أن يرى في المقدَّس جوهر وديناميكيَّات الوعي الجماعيّ، إنَّ «القوَّة الدينيَّة، كما يكتب، هي فقط الشعور الذي يلهمه المجتمع لأفراده، والذي يلقي بنفسه خارج الضمائر

(1) نسبة إلى كارل غوستاف يونغ، وهو عالم نفس سويسريّ ومؤسّس علم النفس التحليليّ.

(2) فيلسوف فرنسّي وأستاذ الفلسفة الفخريّ بجامعة جان مولان ليون الثالث، «جان جاك ونبورغر» هو مؤلف كتاب المقدّس ضمن سلسلة « Que sais-je? » (عدد 1912).

(3) غيلبرت دوراند هو عالم إنسان، وفيلسوف، واجتماعيّ، من فرنسا، ولد في تشامبيري، توفي عن عمر يناهز 91 عاماً.

(4) المقدّس، دار نشر PUF، 1981، ص. 18-19

(5) ربَّما من هنا على ما يبدو، أنَّ «ترتليان» يخلط بين الإحساس بالمقدَّس والشعور الدينيّ، ويعيد الأخير إلى الإيمان، ذاهباً في ذلك إلى حدّ الحديث عن «الروح المسيحيَّة الطبيعيَّة» / anima naturaliter chri-stiana»، بينما رأى المسيحيّ «موريس كلافيل» في هذا سخافة: «الروح وثنيَّة بالفطرة» (مجلّة Le Nou-vel Observateur، عدد 13، نوفمبر، 1978).

التي تختبره وتجسّده، ولكي يتجسّد يثبّت نفسه على شيء ما فيصبح هذا الأخير مقدّساً»[1]، وبعد «دوركهايم»، أصرّت المدرسة الفرنسيَّة لعلم الاجتماع كثيراً على أن ترى في الجماعة إطاراً لا غنىً عنه لظهور المقدَّس[2]، وهذا إصرارٌ له مسوّغه مع أنّه مُبالَغٌ فيه.

من جهة أخرى، إذا كان صحيحاً أنَّ المقدَّسَ مرتبطٌ بعضويَّة معيَّنة، ممَّا يجعله غير متوافق مع أيّة أيديولوجية تجعل الفرد مرجعيته النهائيَّة، فإنَّ التجربةَ التاريخيَّةَ تكفي لإثبات أنّه لا يمكن اعتبار المقدَّس شرطاً لبقاء أيّ مجتمع، وبهذا لا يصبح المقدَّس معادلاً للبُعْد الاجتماعيّ؛ لأنَّ هذا البعد بصورته تلك لا يمكن أن يُفضي إليه.

من «شلايرماخر/ Schleiermacher إلى «كايوا / Caillois، ومن «دوركهايم / Durkheim إلى «رودولف أوتو/ Rudolf Otto، ومن «مارسيل موس» إلى «جان كازينوف» و «ميرسيا إلياد»، أدّى المقدَّس إلى ظهور العديد من التفسيرات التي لا مجال للرجوع إليها هنا، لكن من الواضح أنّه لا يمكن فهم المقدَّس إلَّا بشرط أخذه في الاعتبار في إطار طريقته الخاصَّة، وبالتالي من خلال الانضمام إلى المقاربة التأويليَّة للنهج التاريخيّ أو الفينومينولوجيّ[3] ومن ناحية أخرى، يظلّ نطاق المقارنة «العالميَّة»، في نظرنا، محدوداً للغاية، حتى أنَّه يميل إلى توجيه الناس إلى المسار الخطأ[4]، وفي حين أنّه من الصحيح أنَّ كلَّ مجتمع

(1) الأشكال الأوليَّة للحياة الدينيَّة، دار نشر PUF، 1968، ص 327.

(2) حيثما نوجد نحن بعدّنا أفراداً، توجد قدسيَّة، وحيث تتفكك الجماعات المتحدة يتلاشى المقدَّس، لا يوجد أكثر من لغة خاصة، ولا توجد قداسة في لغة واحدة. (ريجي دوبري، من أجل قداسة دنيوية، دار نشر Médium 2006،6، ص. 3 - 21.). (المترجم)

(3) راجع حول هذا الموضوع: جوليان ريس، دروب المقدّس في التاريخ، دار نشر Aubier ، 1980.

(4) وعلى أساس هذه المقارنة، منح العديد من المؤلفين امتيازاً غير ملائم لجوانب جزئيَّة للغاية من المسألة، تفسيرات المقدَّس من زاوية الممنوع والمحرَّم («باتاي»)، «المحرمات»، «الدنس» أو ديالكتيك «النقي» و«غير النقي» (روجيه كايوا)، متجاوزين بذلك الجوهر دون طرقه، إنَّ المقدَّس يتضمن محظورات حتماً، لكنَّها وحدها غير قادرة على تفسير دينامياته، أمّا بالنسبة لمفهوم «الدناسة» الموجودة باستمرار في الكتاب المقدَّس، فهي غير مناسبة تماماً لتوضيح المقدَّس كما يتمُّ عرضه في أوروبا، والأكثر إثارة للتساؤل هو التفسير الاختزاليّ لرينيه جيرار الذي يختزل المقدَّس في إحياء ذكرى جريمة ارتكبها المجتمع وقتل بها مبعوثاً مُرسَلاً، ثم يصبح المقدَّس «عنفاً بديلاً»: «لعبة المقدّس تصبح هي نفسها لعبة العنف»، كما كتب جيرار (العنف والمقدس، دار نشر Grasset، 1972، ص. 357)، وهذا النوع من التحليل الذي يحاول التوفيق بين التراث الفرويديّ والأيديولوجية اليهوديَّة المسيحيَّة على حساب التفسيرات الخاطئة المدهشة، يعادل في

تقليديّ يتضمن مجموعةً من المعتقدات والممارسات التي تحكم علاقة البشر بما هو غير مرئيّ، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ المقدَّسَ متطابقٌ في كلّ مكان.

من ثقافة إلى أخرى، يمكن للكلمة نفسها أن تغطي حقائق مختلفة للغاية، وسنهتم هنا فقط، من جانبنا، بمعنى المقدَّس في ثقافة الشعوب الأوروبيَّة، معتمدين النهج الذي نفضله على دراسة مفردات المقدَّس، باعتباره انعكاساً لـ المفهوم التأسيسيّ للعلاقة بالله.

يُعبَّرُ عن مفهوم المقدَّس في اللغات الجرمانيَّة من خلال مصطلحين يشيران إلى جانبين مكمّلين للمفهوم: *wìhaz و *hailagaz [1]؛ تعبّرُ الكلمة الأولى عن فكرة التأليه : ما هو «منفصل» عن العالم الدنيويّ ليصبح جزءاً من الإله (راجع: القوطيَّة *Weihs*، والألمانيَّة العليا القديمة *wîh*، والألمانيَّة *Weihen* ، «التقديس، التأليه»، والأيسلنديَّة القديمة، «المعبد»؛ أي المكان المكرَّس للتقديس»)، وهو يرتبط بجذر الكلمة *vik*، «للقطع، للفصل»، الموجود في اللاتينيَّة *uictima*، «حيوان الأضحية، الأضحية»، والكلمة السنسكريتيَّة *vinakti*، *vivêkti*، «يتفحّص»، بينما المصطلح الثاني، *hailagaz في اللغة الجرمانيَّة المشتركة (القوطيَّة *hailags* ، والنورديَّة القديمة *heilagr* ، والأنغلو سكسونيَّة *hâlig* ، والألمانيَّة العليا القديمة *heilag* ، والألمانيَّة *heilig* «مقدَّس، قدّيس»)، يشير إلى المقدَّس الإيجابيّ الذي تدور حوله القرابين، والأضاحي والعبادة، وهو مشتق من جذر هندو أوروبيّ، *(*kail*)*os*، والمعنى الأصليّ له هو «الكلّ الذي لا يتجزّأ، المُجمَّع في مجمله كلّياً»، ثم بالاشتقاق، «لا يمكن مَسُّه، بصحة جيدة، وسليم»، وهو معنى نجده في الكلمة الألمانيَّة

الواقع العودة إلى النظريَّات التي عفا عليها الزَّمن الآن: «الضحية المُرسَلة» تحلّ محلّ المانا العزيزة على قلب «فرازر بلاد» و«ماكس مولر».

(1) العملُ المرجعيُّ هو عمل والتر بايتكي، المقدّس في اللغات الجرمانيَّة، ج. س. ب. موهر» و «بول سيبيك»، توبنغن، 1942.

راجع أيضاً: هانز هارتمان، «السعادة» و«المقدَّس» في العصور القديمة الاسكندنافيَّة دراسة حرفيَّة، هايدلبرغ، كارل وينتر، 1943، حول الاستخدام الأدبيّ للمفهوم: إيزابيلا بابميل روتناور، كلمة «مقدَّس» في اللغة الشعريَّة الألمانيَّة من النار (Pyra) إلى الراعي الشاب (Herder)، فايمار، هيرمان بولوس، Na- chf، 1937.

«*heil*» [1]، كما ينتمي إلى العائلة السلافية القديمة نفسها، «قدّيس، كامل»، والويلزيَّة *coel*، «تنبّأ/ présage»، والأيرلنديَّة القديمة *cél* الذي له المعنى نفسه، وربَّما أيضاً في اللغة الأوسكيَّة[2] *kàila*، «المعبد»، أو حتى اللاتينيَّة *caelum*، «سماء».

من جهة أخرى، عُثِرَ على التمييز نفسه في اللغات الهنديَّة الإيرانيَّة، هناك من ناحية كلمة *yaozdâ* في لغة الأفستا[3] بمعنى «مُطهَّر ومُكرَّس للعبادة ومتطابق معها»، ومن ناحية أخرى لدينا *spaenta*، في اللغة نفسها، وهو مصطلح أُثبِتَ أيضاً في السلافيَّة القديمة (*svetú*)، في البلطيق والليتوانيَّة، والمعنى الأصليّ هو «مفيد، والذي يتّسع ويزداد ويميل (إلهيّاً) نحو الوفرة».

أمَّا في اليونان، فإنَّ الأمور تصبحُ أكثرَ تعقيداً بعض الشيء؛ إذ تُستخدم كلمة *hierós*، التي قورنت بـ المصطلح *isir (i) ah* في اللغة الفيديَّة[4] بمعنى «قويّ، مفعم بالحيويَّة»، وقبل كلّ شيء بعدّها مسنداً لتعريف الأشياء المقدَّسة: مقدَّس، وتضحية ، وأضاحٍ نذريَّة، إلخ، وهو يتعارض مع *bebelos*، بمعنى «الدنيويّ»، وعلى هذا النحو ينطوي على بعض المحظورات، وفي صيغة الجمع يشير مصطلح *hiera* إلى قوىً غير مرئيَّة عموماً، وهناك صفة أخرى، وهي *hósios*، تصف الجزء الإيجابيّ من القداسة والطابع الإلهيّ لعلاقات إنسانيَّة معينة، ويضاف إلى الواجبات المنصوص عليها في القانون الإنسانيّ، التي تشير إليها كلمة *dikaia*، تلك الواجبات المنصوص عليها في القانون الإلهيّ التي تشير إليها كلمة *hósia*، ومن هنا يكون التعارض بين *hierós* و*hósios* واضحاً، وفيما يتعلق بالدنيويّ، فإنَّ كلمة

(1) راجع أيضاً: كلمة hails في اللغة القوطيَّة وhâl في الأنغلو سكسونيَّة، وhêl في اللغة الفريزيَّة القديمة، وهي لغة ميتة لعائلة اللغة الجرمانيَّة الغربيَّة التي يتم التحدث بها على ساحل بحر الشمال، وراجع أيضاً: كلمة heill في اللغة النورديَّة، والصفة الإنجليزيَّة Holy أي «قدّيس»، والتي يمكن مقاربتها إلى whole أي «كامل».

(2) لغة إيطاليَّة قريبة من اللاتينيَّة والأومبريَّة، تتحدَّث بها شعوب Osques، في كامبانيا، قرب نهاية الجمهوريَّة، تحدث الناس: أوسكان.

(3) هي لغة من عائلة اللغات الإيرانيَّة.

(4) شكل قديم من اللغة السنسكريتيَّة، وهي لغة النصوص المقدَّسة للفيدا.

hieros يرسم حدود المقدَّس، و *hósios* يتعلّق بما يقترب من المقدَّس.

في هذه الحالة، تكون كلمة *Hierós* هي الجزء المخصَّص للآلهة، بينما *hósios* تدلُّ على ما تسمح به الآلهة للإنسان فيما يتعلَّق بالمقدَّس[1]، أمّا المصطلح الثالث فهو *hagnós* ، وهو صفة لفظيَّة مشتقة من *Hazesthai* ، بمعنى «الاحترام»، ويعبّر في الأصل عن احترام أو تبجيل للمقدَّس، ويحدّد ما ينتمي إلى الآلهة، وبالتالي يصبح مصوناً، ولكنَّه يحدِّد أيضاً حالة الشخص الذي يستحق الاقتراب من الأماكن المكرّسة، ومن الناحية اللغويَّة يُشار في هذه الكلمة تقليديَّاً إلى جذر *‎*hag-* ، الموجود في السنسكريتيَّة *yaj-* ، «للتضحية» (راجع: *yajyah* ، «ما يستحق التبجيل»[2]، ومع ذلك يرى بعض المؤلفين أنَّ هذه الكلمة هي معادل صارم للاتينيَّة *sacer*، ويرى عالم اللغة «بينفينيست»، أنَّه سيكوّن لدينا موضوعاً *‎*sag-* (ينتج عنه *hagnos*) بالتناوب مع الجذر *‎*sak-* (ممَّا يؤدي إلى *sacer*)، وهذه الفرضيَّة تصطدم بكون كلمة *hagnós* لا تمثّل المقابل للكلمة اللاتينيَّة *sacer*، وإنَّما *hierós*، ومع ذلك، فإنَّ التعارضَ ليس قاطعاً، كون الفرضيتين لا تقود إحداهما إلى الأخرى بشكل حتميّ، وأخيراً، جنباً إلى جنب مع *hagnós*، نجد *hagios*، وهي صفة لفظيَّة أخرى مشتقة من *Hazesthai*، بمعنى «يستحق أن يُبجَّل»، كما سيكتسب مصطلح *hàjios* هذا زخماً بوجه خاص في الفترة الهلنستيَّة، في الوقت الذي انتشرتْ فيه الطوائف الشرقيَّة في اليونان، لكن نادراً ما يُطبَّق على الإله الهيلينيّ، إلَّا أنَّه يؤهل من ناحية أخرى يهوه وكذلك إيزيس أو بعل، بعد ذلك سوف يتغلغل بقوَّة في المفردات المسيحيَّة[3] على يد المترجمين اليونانيين للكتاب

---

(1) هذا هو السبب في أنّ كلمة hosios سوف تتطور تدريجيّاً نحو معنى «دنيويّ»، على هذا النحو يتمّ الانتقال بعد ذلك من مفهوم «مسموح للبشر» (من قبل الآلهة)، إلى «ما هو في جانب البشر» (وليس للآلهة).

(2) في ريجفيدا، تنطبق الصفة yajataعلى الآلهة المكرّمة بالتضحية، وفي إيران، الـ yazata» هم أولئك الذين نضحّي من أجلهم»، أمّا الجذر * hag- فيبدو أيضاً بشكل كبير جداً موجوداً في الاسم الجرمانيّ «للساحرة»، وhagazussa في اللغة الألمانيَّة العليا، والكلمة الألمانيَّة Hexe، الذي يدلّ معناها الأصليّ على «(امرأة) حكيمة» (راجع كلمة Hgr الإسكندنافيَّة) التي لها المعنى نفسه مثل اللاتينيَّة sagus ، «حكيم»).

(3) إنَّ رفضَ أيّ علاقة بالسلطة المنسوبة إلى آلهة الوثنيَّة، كما كتب جوليان ريس، يفسر رفض كلمة hierós من قبل الكتاب المقدَّس اليونانيّ، وبعدها، من قبل العهد الجديد، الذي اختار hajios عمداً، وهي الكلمة

المقدَّس لتقديم المفهوم العبريّ عن القداسة.

وفي روما تمَّ تمثيل وجهي المقدَّس في الأصل بواسطة sacer و augustus: هو أغسطس الذي يمتلك في اكتماله قوَّة تنشيط منبثقة من الآلهة، لكنَّ هذه الكلمةَ الأخيرةَ تطوَّرتْ بسرعة كبيرة خارج المفردات الدينيَّة، على العكس من ذلك، فقد بقي استخدام كلمة Sacer سارياً، وتبقى أقدميتها خارج إطار أيّ شك، وأمّا ما يتعلّق بالكلمة sakros، فإنَّنا نجدها ذات قيمة رسميَّة، في النقش الشهير على الحجر الأسود[1]، الذي عُثِر عليه عام 1899 والذي يعود تاريخه إلى بداية الجمهوريَّة، بل حتى إلى نهاية العصور الملكيَّة، وهذه الكلمة مشتقة من جذر هندو أوروبيّ ‎*sak-‎ ، المذكور أعلاه فيما يتعلّق باليونانيَّة hagnós والتي توجد في العديد من اللغات الأخرى (راجع saka في اللغة الأيسلنديَّة القديمة، و sahha في الألمانيَّة القديمة، وsakan في اللغات الجرمانيَّة، وsakrim في اللغة الأوسكيَّة، وsac في لغة شعوب الأتروسكان[2]، وsaklai في اللغة الهيتيَّة، إلخ).

يشيرُ هذا الجذرُ إلى فكرة الوجود المأخوذة من قلب جوهرها، وهو يعبّر عن الوجود في الوفرة بأقوى أشكالها، أمّا «الجذر ‎*sak-‎، كما كتب «جوليان ريس»، فهو يسمح لنا بفهم أنَّ المعنى الأساسيّ والجوهريّ للمقدَّس في الفكر الهندوأوروبيّ هو: التوافق مع الكون؛ أي البنية الأساسيَّة للأشياء، والموجود الحقيقيّ، وهكذا تشكّل الـ sacra [3] الحقائق الأساسيَّة، ويكون استخدامها ضروريّاً في الحياة، كما يساهم الكهنوت في بناء المجتمع البشريّ على أسسه الأساسيَّة، ولذلك يشكّل المقدّس بالنسبة إلى الفكر الهندوأوروبيّ حقيقة أساسيَّة للوجود[4].

التي تصرّ، منذ أفلاطون، على السمو الإلهيّ (المرجع السابق، ص 128).

(1) اللازورد الأسود (الحجر الأسود باللاتينيَّة) عبارة عن شاهدة من البركانيَّة وجدت في روما، في المنتدى الروماني، في يناير 1899، أمام الكوميتيوم.

(2) الأتروسكان هم شعب عاش في وسط شبه الجزيرة الإيطاليّ.

(3) في الديانة الرومانية القديمة، كان المقدار معاملات تتعلق بعبادة الآلهة، وخاصة التضحية والصلاة.

(4) المرجع السابق، ص. 158.

وتشير كلمة *Sacer* في روما، إلى المقدّس باعتباره يأتي عكس الدنيويّ[1]، وباعتباره يؤهّل الناس والأشياء على أساس علاقتهم بالإله، مع تأكيد واضح على الاحترام و «الرهبة المقدَّسة» التي يثيرها انتهاك المقدَّسات، كما يمكن لهذه الكلمة في هذا الصدد أن يكونَ لها معنى «المغاير للطهارة» وبهذا لا يكون للإنسان المقدّس (*homo sacer*)[2] أيّ شيء مشترك مع عالم البشر؛ أي إنّه لا يستحقّ الموت، لكن إذا قُتِل لا تكون هناك جريمة، وكما يكتب «جورج دوميزيل»، فإنَّ المقدَّسَ هو ما يكون محجوزاً للآلهة، بشكل طبيعيّ أو عن طريق قرار يُؤخَذ في هذا الشأن: فيما يتعلّق بالحيوان الأضحية *uictima*) [3]*sacri-ficium* موت جذر *Weihen*)، فإنَّ استخدامه يكون بعيداً عن استخدامه الطبيعيّ؛ إذ يُسلَّم إلى المتلقي غير المرئيّ، حتى لو أنَّ جزءاً من جسده عاد إلى العالم الدنيويّ ليستهلكه البشر بعد ذلك[4].

إنَّ كلمةَ *sanctus* هي بشكل واضح صفة نعتيَّة للمفردة *sancio* وبالتالي فهي مشتقة من الجذر نفسه الذي اشتُقَّت منه كلمة *SACER*، ومع ذلك هناك فارق بسيط بين *sancire* و*sacrare*؛ إذ تشير الكلمة الأولى إلى فعل البشر تجاه المقدَّس، بينما تشير الثانية إلى تدخّل الآلهة، وفي الأصل تعيّن كلمة *sanctus* ما يُوضَع بعيداً عن متناول البشر بمبادرة منهم، دون أن يكونَ مقدَّساً أو دنيويّاً، وهذا يعني أنَّ الكلمةَ *Sancire* تدلّ على جعل شيء ما غير قابل للانتهاك شرعاً تحت طائلة العقوبة على وجه التحديد، وبالتالي فإنَّ حالة القدسية ناتجة عن فعل بشريّ، بينما لا يكون هناك أيّ تدخّل في حالة *SACER* ؛ إذ تكون على ما هي عليه بعدّها فعلاً من تلقاء نفسها، ويشرح «إميل بنفينيست» ذلك بقوله إنَّ المقدَّسَ (*SACER*)

(1) راجع: هوغيت فوجير، أبحاث في تعبير المقدس في اللغة اللاتينيَّة، جامعة ستراسبورغ، 1963.
راجع أيضاً: هوغيت فوجير، دلالات «المقدَّس» باللاتينية، في دار نشر جوليان ريس، تعبير المقدس في الأديان الكبرى، المجلد 2، لوفان 1983، ص 25-85، الذي يمثل تحولاً في طريقة وفكر المؤلف.

(2) تعبير لاتينيّ لـ «إنسان مقدس» هي صيغة مشتقة من القانون الرومانيّ القديم.

(3) التضحية، كلّ ما له بهذا المعنى: التخلي عن مقعدك لشخص آخر هو فعل تضحية، التضحية هي شيء يتم التخلي عنه من أجل الآخرين، لذا فإنَّ أيّة تضحية تكون مرتبطة بهذا الفعل غير الأنانيّ.

(4) الديانة الرومانية القديمة، دار نشر Payot ، 1974، ص. 143.

الذي تعبّر عنه كلمة له قيمته الخاصة والغامضة بحدّ ذاته، وتكون كلمة *Sanctus* معبّرة عن الحالة الناتجة عن إحدى المحظورات التي يكون البشر مسؤولين عنها، وعن بيان بهذا مدّعم بقانون[1]، بعد ذلك سوف تتطور تلك الكلمة لتأخذ معنى «منحه نعمة إلهيَّة» وستُبَجَّل بذلك، وستدخل المفردات المسيحيَّة للتعبير عن القدّاس.

توضّحُ لنا هذه النظرة العامَّة الموجزة أنَّه في المفردات الهنديَّة الأوروبيَّة يُعبَّر عن مفهوم المقدَّس أساساً من خلال مصطلحين يشكلان علاقة ارتباط لصيق بينهما، ويقودنا هذا منذ عصور ما قبل التاريخ إلى طرح مفهوم «يانوس / janus»[2] للمقدَّس، ومن هنا يكون لدينا من ناحية فكرة القوَّة الإلهيَّة، والغامضة، والهائلة في بعض النواحي، والممنوعة عن الاتصال بالبشر (SACER , Hieros , yaozda , * wihaz , Weihs)، ومن ناحية أخرى يكون لدينا المقدّس الذي يُدرك «من جانب البشر» (* *augustus*، *hósios*، *spaenta*، *hailagaz*، *hails*)، أساساً مثل الوفرة، والقوة المنشطة، والسلامة الروحيَّة والجسديَّة، والزيادة المحميّة من أيّ نقص (راجع الكلمة اللاتينيَّة *auguere* بمعنى «يزيد»، والتي يمكن مقاربتها مع كلمة *auctoritas*، بمعنى «سلطة»)، وهذان هما المفهومان الرئيسان.

من ناحية، يُنظر إلى المقدَّس على أنَّه البعد غير المرئيّ للعالم الذي يعبر عن الإدراك الحقيقيّ في جوهره؛ أي حقيقة (*aletheia*) الواقع الماديّ الملموس بعدّه مظهراً إلهيّاً يجلبه إلى الوجود، ويقوم المقدَّس على ما هو واقعيّ، ومن وجهة النظر هذه، فإنّ «ميرسيا إلياد» محقّ تماماً في التأكيد على أنَّ المقدَّسَ هو قبل كلّ شيء ما هو أكثر واقعيَّة، وما هو موجود لأبعد درجة ممكنة[3]، ومن ناحية أخرى يعبرّ المقدّس عن فكرة التجمّع بعدّها شرطاً من شروط الفضيلة، وهذان التصوران مرتبطان. لِنقلْ: إنَّ الشيء مقدَّس بقدر ما يجمع في أصله، وفي جوهره، وبقدر ما يأتي إلى الوجود المتجلّي في كلّيته، بالمقابل يكون موقفُ الإنسان في مواجهة المقدَّس ذا شقين أيضاً، وهذا الموقف يتميّز بالتبجيل وبالرهبة المحترمة، لكن أيضاً بالتعاطف والودّ

(1) مفردات المؤسَّسات الهنديَّة الأوروبيَّة، المجلد. 2، دار نشر Minuit، 1969 ، ص. 191.

(2) في الدين والأساطير الرومانيَّة القديمة، يانوس هو إله البدايات والبوابات والتحولات والوقت ...

(3) المقدَّس قويّ وقادر؛ لأنَّه حقيقيّ. (أساطير، أحلام وألغاز، دار نشر غاليمار، 1957 ، ص 174).

الذي يتكشّف في أفق الوجود، ثمّ يأتي هذان الجانبان ليتوافقا مع المصطلحات الكلاسيكيَّة التي اقترحها «رودلف أوتو»[1] حين تحدّث عن كلمة *tremendum* (الوجَل المحترم)، وكلمة *fascinans* (الانجذاب لما يحدث للوجود)؛ إنَّ المقدَّس هو في الواقع «بنية أساسيَّة للوعي»[2].

يتوافقُ هذا الهيكلُ المزدوجُ للمقدَّس بشكل وثيق مع الجانب المزدوج للوظيفة السياديَّة في الديانات الهنديَّة الأوروبيَّة، ويُعَدُّ مقبولاً اليوم بين الهندو أوروبيين، ولا سيَّما بعد عمل «جورج دوميزيل»، أن تفسّرَ أيديولوجية ثابتة العالم، وخاصة العالم الدينيّ، للوصول إلى هيكليَّة وظيفيَّة ثلاثيَّة تحكم الوظيفة الأولى فيها، على وجه التحديد المقدَّس، وتنقسم إلى إله يرعى السيادة الكونيَّة والقانونيَّة، وعلى هذا النحو يتطابق مع الخوف المحترم، وإله يرعى السيادة البشريَّة، والملكيَّة والسياسيَّة، من ذلك النوع الذي يتطابق مع *fascinans* أي يتحوّل إلى الحضور الودّيّ، وفي هذه الأزواج من الآلهة السياديَّة (ميترا وفارونا ، وصور وأودين ، وديوس فيديوس وجوبيتر) التي تتوافق في المجال البشريّ مع الأزواج «المؤسّساتيَّة» التي شكّلها الكاهن والملك[3]، نجد بُعدي المقدّس، مع «قطب» يتجه نحو السماء و «قطب» يتجه نحو الأرض، وهي ازدواجيَّة لا تشكل أبداً انفصالاً تاماً، بل تشكّل على العكس من ذلك ارتباطاً حميمياً وثيقاً.

في الوقت نفسه، نفهم بشكل أفضل أنَّ المقدَّسَ هو أساس القانون أيضاً، وأنّ هذا الأخيرَ يُعرَّف في الأصل على أنَّه امتثالٌ لما يُكشف عنه تحت أفق الوجود، وفي مثل هذا النظام الثلاثي يُعيَّن المجال القانونيّ للوظيفة الأولى، تماماً مثل المقدَّس مع أنَّنا نلاحظ أنَّ مفردات المقدَّس مرتبطة بأقدم المفردات القانونيَّة حيث تُشتَق كلمة *yaozdâ* ، بمعنى «المكرَّس، والمطابق

---

(1) المقدَّس، دار نشر Payot ، 1968.

(2) جورج غوسدورف ، الأسطورة والميتافيزيقيا، دار نشر فلاماريون، 1953 ، ص. 42.

(3) في الهند الفيدية، البراهمان هو قسيس للملك، râj، كلّ واحد متفوق على الآخر في مجاله الخاص، وفي روما ترتبط كلمة "Flamines" ارتباطاً مباشراً بالكهنة (وعددهم ثلاثة) الذين كانوا يقومون بالوظائف الدينيَّة للملك، ومنهم من كان يُسمّي ال Rex : Rex sacrorum أي ملك المقدَّس و-Rex sacrificulus أي ملك الذبائح.

للعبادة»، من لغة الأفستا مثل الكلمة اللاتينيَّة *ius* بمعنى الصواب، من الجذر *yous* *، للإشارة إلى حالة الانتظام التي تتطلّبها الشعائر.

من جهة أخرى، تتجسد ازدواجيَّة المقدَّس، بالتوازي مع السيادة، في حدّ ذاتها في النظام القانونيّ، في روما، من خلال مفهومي *fas* و *ius* القديمين، بهذا يكون هناك *fas* حين يكون هناك توافق مع المعايير الكونيَّة؛ أي ما هو «صواب» وفقًا للمعايير البشريَّة، وتُشتقُّ *Fas* من *facio* (الجذر *dhe*-) بالمعنى الأساسيّ لـ «يضع»، ممَّا يقودنا إلى أن نرى في *fas* و *ius* علاقة مماثلة لتلك التي تمّ الحفاظ عليها في الهند الفيديَّة من خلال المصطلحين اللذين يحددان نظام العالم، *dhâman* و *rtà* : «سيكون *fas* هو الأساس الغامض غير المرئيّ الذي بدونه لا يمكن أن يكونَ *ius* ممكناً، والذي يدعم جميع السلوكيَّات والعلاقات المرئيَّة التي يحددها الصواب *ius*.

إنّ *fas* لا يخضع للتحليل، ولعلم القضايا مثل *ius* ولا يتم تفصيله مثله: إنَّه موجود أو غير موجود، والزمان والمكان يكونان *fasti* أو *nefasti* تبعاً لما كانوا يقدمون أو لا يقدمون لفعل إنسانيّ غير دينيّ هذا الأساس الصوفيّ الذي يمثّل أمانه الرئيس[1].

هذا هو هيكل المقدَّس، الأحادي والمزدوج، حيث ينشط عنصران لا ينفصلان عن بعضهما البعض بشكل متبادل، وحيث يظهر العنصر الإلهيّ والعنصر البشريّ، والكون والطقس، والسماء والأرض يستجيب كلّ منهما للآخر إلى ما لا نهاية، ويكون كلّ هذا ضروريّاً لفهم كلّ من الدور «الملزم» والوسيط الذي يلعبه المقدَّس بالضبط.

نحن نعلم أنَّ التمييزَ بين المقدَّس والدنيويّ هو افتراض أساسيّ لجوهر الحياة الدينيَّة بمجملها، وقد كان «دوركهايم» أحد أولئك الذين أكدوا هذا بقوَّة حين كتب: «تتمثّل السمة المميزة للحياة الدينيَّة بتقسيم العالم إلى مجالين، أحدهما يشمل كلّ ما هو مقدّس، والآخر كلّ ما هو دنيويّ، ومع ذلك، يمكن القول إنّه يرى بقوله هذا جانباً واحداً فقط من

(1) جورج دوميزيل، مرجع سابق استُشهد به، ص. 144-145.

الأشياء؛ إنَّه لا يرى أنَّ هذا التمييز، الأساسيّ فعليّاً، ينقلب في الوقت نفسه إلى نقيضه، إن كان المقدَّس يتطلَّب تمييزه عن الدنيويّ، فهذا يعني أيضًا أنَّه يمكن أن يكونَ هناك اتصال بينه وبين هذا الأخير.

من خلال الحديث عن «عالمين [...] لا يُنظر إليهما على أنَّهما منفصلان فحسب، لكن باعتبارهما عدائيين ومنافسين بغيرة لبعضهما البعض»، يجعل «دوركهايم» وظيفة الـ *princeps*[1] للمقدَّس أمراً غير مفهوم، وهو على وجه التحديد السماح باتصال المقدَّس والدنيويّ، ومعاقبة مشاركتهما للكائن الموجود في العالم حسب التقليد الموجود.

إنَّ المقدَّسَ هو أساساً علائقيّ، كما أشار «ليفي برول»، فهو يربط بين الأرض والسماء، وبين البشر والآلهة، والمرئي وغير المرئي، في فضاء من الوجود يفوق ما يفصل بينهم (دون أن يلغيه)، وبعبارة أخرى المقدَّس هو وسيط فقط بقدر ما «يربط» ويجمع بين طرفي النقيض ويوحد الأضداد. وهنا، مرة أخرى، كان «ميرسيا إلياد» محقاً حين كتب أنَّ المقدَّس، في اللحظة نفسها التي يعارض فيها الدنيوي، فهو يحدّ من نفسه في الوقت ذاته، وبالتالي «يتوقف عن كونه مطلقاً»، ومن خلال «قبول» تقييده عن طريق الدنيويّ يسمح المقدَّس لنفسه بالتعبير عن نفسه ضمن «إطار محدود ومغلق» ضمن مساحة ضيقة، كما يؤسّس هذا التخفيف الانتماء المشترك لكلّ عنصر بترتيبه الخاص، وتتم المشاركة على عدّة مستويات: مشاركة الإلهي في الذبيحة، ومشاركة الإنسان في الإله، ومشاركة كلّ جزء في الكلّ، هكذا، «يصبح كلّ شكل مقدَّس موقع تداول حقيقيّ للقوَّة الكونيَّة، ممَّا يجعل من الممكن مشاركة الإنسان في الإله[2]».

يُعَدُّ سوء تفسير «دوركهايم» خطيراً بوجه خاص في حالة الديانات الأوروبيَّة القديمة، حيث تُعتبَر فكرة وضع المرئي وغير المرئي في تواصل بين بعضهما البعض، وهي فكرة يجب أن نرى فيها إعلان وحدة عميقة بينهما، أمراً ضروريّاً.

(1) لقب يُمنح لرجل الدولة في روما لقاء خدماته للدولة.
(2) جان جاك ونبنرغر، مرجع سابق استُشهد به، ص. 26

هناك قصة قديمة تقول: «فليكن القائد جسراً للعبور»، وهذه هي أيضاً دعوة الكاهن في الأصل، كما أنّ كلمة *pontifex*، «بابا، قسيس»، تعني حرفيّاً «الشخص الذي يصنع الجسر»، وهذا المصطلح يجب أن يؤخذ بمعنى «المسار»، وبالمثل، فإنَّ الكاهن المسؤول عن الليتورجيا، *adhvaryû* في الهند الفيديَّة، يجعلها «طريقاً» (راجع كلمة *adhvan*- بمعنى «طريق» في اللغة الفيديَّة)، وبهذا تكون السيادة بمجملها متعلّقة بفكرة «الارتباط» التي هي في صميم فكرة الدين، في أوروبا (*re-ligare*، «للربط»[1]، وبالمثل فإنَّ الإله الهنديّ فارونا هو إله «ملزم»، تماماً مثل *Ouranos* عند الإغريق (أو *Odhinn* عند الألمان)، الذين قورنت أسماؤهم بأسماء الأحرف الرونيَّة، *rûno* *، في الكتابة الجرمانيَّة القديمة التي تمَّ تصوّرها في الأصل على أنَّها وسيلة «للربط» بالسحر، هي في الأساس «ربط» الأرض بالسماء، بين البشر والآلهة، من جانبه سيقول «نيتشه» إنَّ «الإنسان جسر وليس هدفاً»، وفكرة «الطريق» ليستْ أقلَّ أهميَّة في فكر «هايدغر»؛ إنَّ التجربةَ هي ما يحدث لنا على طول الطريق: *es gibt*، «ما يُعطى»، وليس «ما هو هناك».

ويكرّر لنا «هسيود وبندار» قائلاً: «الآلهة والبشر لهم الأصل نفسه»، إذا كانتْ الآلهة مُتصوَّرة «على صورة البشر»، إذا كانتْ آلهة تعرف كيف تضحك على هؤلاء «الضاحكين» الذين يكرههم الكتاب المقدَّس (إرميا 15 ، 17)، وإذا كان بإمكان بعض البشر أن يصبحوا «أنصاف آلهة»، فلا يعني ذلك أنَّ القدماء «غير قادرين» على تخيّل ما يتجاوز حالتهم الخاصة، ليؤكدوا بدلاً من ذلك أنّ ما ينشأ من المرئيّ كما من غير المرئي يمكن ردّه إلى الكائن نفسه، وأنَّه لا توجد مسافة وجوديَّة لا يمكن التغلب عليها بين الآلهة والبشر.

في الوقت نفسه لا تكون هذه الازدواجيَّة هويَّة؛ فالبشر ليسوا آلهة، والآلهة ليسوا بشراً، وتؤكّد العلاقة التي يحافظون عليها بينهم «قرابتهم»، ولكنّ هذه العلاقة ليستْ من نظام المعاملة بالمثل الخالصة والبسيطة، فالآلهة والبشر ينتمون إلى الحقيقة نفسها (*aletheia*)،

---

(1) ما يزال التفسير الاشتقاقيّ لكلمة دينيّ، «دين» من Ligare، على الرغم من مناقشته، سارياً، إدغار بولومي (ملاحظات حول المفردات الدينية للجرمانية) يقرب جانب Ligare الخاص به من -link في اللغة الحيتية (راجع كلمة link الرابط في اللغة الإنجليزيَّة).

دون أن يختلطوا داخلها(1).

في البنية العضوية، يُحافظ على التمايز الهرميّ دائماً، وحتى هذا وحده هو الذي يسمح بالتكامل. إنَّ محاولةَ الإنسان أن يثبّتَ نفسه في مكان الله لا تعطي قيمة للفكر القديم، ولكنّها، كما سنرى لاحقاً، تنتمي إلى «مسيحيَّة ما بعد المسيحيَّة» المميزة لعصر غير علماني.

هناك مسافة في العصور القديمة بين الآلهة والبشر، وهذه المسافة هي أيضاً تلك التي يمكن للمقدَّس نفسه أن يظهر فيها، وهكذا، فإنّ الوثنيَّةَ الأوروبيَّة التي ترى في المقدّس ما هو متأصّل في الواقع المادّي الملموس من خلال إظهاره بعدّه شيئاً متجمّعاً تقدّم نفسها على الفور بوصفها تجمّعاً، إنّها تميّز دون معارضة بطريقة لا يمكن الرجوع عنها، كما أنّها لا تضع مكاناً لأيّ تمزّق جذريّ بين الوجود والعالم، ذلك العالم المُصغَّر والكون الأكبر، والجسد والروح، والمادة والروح، والآلهة والبشر، والأرض والسماء، والإنسان وما يتبقى من حياته؛ إنّها تقرأ بين سطور لعبة الواحد المطلق والمتعدد، وبين سطور مبدأ التناظر، والتوفيق بين الأضداد، وانسجام الأجزاء داخل الكلّ الواحد، هذه هي الملاحظة المركزيَّة التي أدلى بها «مارك أوجيه»: «الوثنيَّة لم تكنْ أبداً ثنائيَّة»(2).

من جانبه، يعرّف «ميرسيا إلياد» المقدَّس بأنه تجلّي القوَّة والمقدرة «*kratophanie*» في العالم الدنيويّ، لكن ليس هناك قوَّة ومقدرة إلّا بقدر ما هناك وجود في هذا العالم، بالمقابل يتجلّى ظهور تلك القوَّة من خلال وساطة المقدَّس عن طريق الأضحية، ويكون الغرض من الأضحية ليس فقط تكريم الآلهة – في اللاتينيَّة، تعني كلمة *colere* «التكريم» و «العبادة»– بل إنَّ لهذه الأضحية قبل كلّ شيء وظيفة جلب البشر والآلهة ليجتمعوا معاً فيؤسّسوا نظام العالم الذي يولّد النظام الاجتماعيّ ويكون نموذجاً له، ويشير مفهوم الشعائر الدينيَّة ذاته إلى ما هو صحيح بحكم توافقه مع النظام الكونيّ (*rta* في الاحتفالات الفيدية).

---

(1) راجع على سبيل المثال، في حالة الهند الفيديَّة: برايان ك. سميث، الآلهة والبشر في التقاليد الفيديَّة: نحو تسلسل هرميّ للتشابه، نجده في تاريخ الديانات، أيار 1985، ص. 291 - 307.

(2) عبقريَّة الوثنيَّة، دار نشر Gallimard، 1982، ص. 14.

في الأضحية، «يُعَادُ خلق» العالم بشكل دوريّ، ويُجدَّد وفقاً لمبدأ مماثل: كلّ شيء يتغير، ومع ذلك يظلّ على حاله، والأضاحي هي شعائر يرحب من يقوم بها بالآلهة بطريقة وديَّة، ومن خلال إقرار الوئام بين البشر والألوهيَّة، فإنَّ الأضحيةَ تكرر الأسطورة الأولى التي تنشأ منها كلّ الأشياء، وبالتالي تضمَن النظام الصحيح في العالم السفليّ، وقد يشارك المضحّي في الهند (الذي لا يكون المُحتفِل بالضرورة) في شيء من الجوهر الإلهيّ (*daiva ätman*)، إنَّ الحفاظَ على النظام الكونيّ يكمن في إمكانيَّة هذا التواصل المفتوح من قِبَل المقدّس.

وهكذا يختلط «الدين» والعبادة في العصور القديمة، إنَّ الأضحيةَ من أجل الشعيرة الدينيَّة من جهة، والمشاركة في العبادة من جهة أخرى، هو ما يصنع «المواطن الصالح»، لكن قبل كلّ شيء يجب على المرء أن يثبتَ نفسه بوصفه مواطناً.

إنَّ العبادةَ تعاقب الوجود المجتمعيّ، والفرد الذي ليس له انتماء ما ليس له مكان هناك: لا يمكننا أن نصنع «خلاصنا» بشكل فرديّ، وفي روما يكون الدين هو الأصل، وهو في الوقت نفسه احترام إرادة الآلهة وتقاليد الأجداد (*mos majorum*)، كما تشير كلمة «*religio*» في الأصل إلى «الربط» الذي يجمع الإنسان في جماعته التي تمثّل شعائرها في الأضاحي عنصراً أساسيّاً، ويبدو أنَّ هذه المفردة ظهرتْ فقط في بداية الجمهوريَّة، بمعنى مختلف عن المعنى الذي يعطيه المعاصرون لـ «الدين» - يبدو أنّ نقيض كلمة «*religere*» هو كلمة «*negligere*» [1] - لقد كتب «فيتوريو ماكيورو» يوماً: «خارج الطقوس، ليس هناك دين، جيداً كان أم سيئاً، صحيحاً كان أم كاذباً.

إنَّ أداء الشعائر يعني بالضبط أن تكونَ متديناً، ومن زوَّرَ هذه الشعائر الدينيَّة يتخطى حدود الدين مهما كانت نيته كاملة وصادقة، وبالتالي فهو يقع في هوّة الخرافات[2]، ومن هنا يجب القول إنَّ «لاكتانتيوس» لم يكنْ مخطئاً حين أكّد أنَّ هدفَ الدين الرومانيّ ليس البحث

(1) التعبير الأكثر شيوعاً يستحضر ببساطة عبادة الآلهة: كولير ديوس، عبادة ديوروم في شيشرون، وبالمثل يشير مصطلح «التقوى» في الأصل إلى حقيقة بسيطة تتمثل في التوافق مع العلاقات التقليديَّة العادية، خاصة بين الأشخاص من الرتبة نفسها.

(2) عيّن على روما، مقالٌ عن الديانة الرومانيَّة، دار نشر Messina ، Principato، 1929

عن «الحقيقة»، وإنَّما معرفة الشعائر فقط، لكن ما لم يره، من ناحية أخرى، هو أنَّ التمييز الذي يقوم به لا يُفرض بالتحديد على القدماء.

لم يكنْ الرومان «كفرة»، فالدين بالنسبة إليهم مجرَّد مسألة مصلحة اجتماعيَّة، على العكس من ذلك، فإنَّ الشعيرة الدينيّة له علاقة كبيرة بالحقيقة بقدر ما يتمثّل بالكشف عن شيء ما (*alétheia*)، وبعبارة أخرى ليس هناك جدوى من الإيمان بالمعنى المسيحيّ للمصطلح حين يكون ما يتعلّق بالبُعْد الإلهيّ مسألة إدراك.

إنَّ المقدَّس يتدخل هنا بالضبط، فهو في الواقع يظهرُ في حد ذاته وجود القوى الإلهيَّة، وربَّما ينبغي القول إنَّ «الإيمان»، باعتباره وسيلة للتغلب على الشك بالدرجة الأولى، يحتاج فقط إلى الظهور، من خلال المقدَّس حين يتلاشى اليقين بشأن وجود القوى الإلهيَّة.

يتضمنُ المقدّس أخيراً تصوراً متمايزاً للبعد الزَّمانيّ؛ إذ يتم خلاله تمييز الزَّمن الدنيويّ والزَّمن المقدَّس، و«الإنسان المتديّن»، كما يؤكّد «ميرسيا إلياد» يعيش في نوعين من الزَّمن، أهمهما هو الزَّمن المقدَّس الذي يتبدّى في الجانب المتناقض للزَّمن الدائريّ القابل للعكس والاستعادة، وهو نوع من الحاضر الأسطوريّ الأبديّ الذي يُعَاد تبنّيه بشكل دوريّ من خلال الشعائر[1]، وهذا الزَّمن المقدّس لا يمكن اختزاله إلى«ماضٍ» بعيد، على هذا النحو هناك زمن أصليّ يعطي نفسه بوصفه مصدراً دائماً للوفرة.

من ناحية أخرى يسير الزَّمن المقدَّس جنباً إلى جنب مع المفهوم غير الخطيّ للتاريخ؛ أي مفهوم لا يُنظر فيه إلى الماضي والحاضر والمستقبل باعتبارهم لحظات منفصلة عن بعضها البعض بشكل لا يمكن الرجوع عنه، ولحظات تتعاقب وراء بعضها البعض في خطّ واحد، وإنَّما بعدّهم أبعاداً واقعيَّة بشكل كبير، وهنا سنكون في إطار الحديث عن مفهوم «دائريّ» أو «كرويّ» للزَّمان.

يقول «أندريه فيرغوت» من هذا المنظور: «إنَّ الممكنَ نفسه يظهر على أنّه توتر بين الحاضر

(1) المقدّس والدنيويّ، دار نشر Gallimard، 1965، ص. 61.

والمستقبل، ينشأ من الماضي الذي نحمله في داخلنا، كما يتمّ دائماً تناول الماضي في فعل الوجود لتقديم إمكانيَّات المستقبل [...] وإن لم يكن كلّ شيء ممكناً، فذلك لأنَّ الحاضرَ يحتفظ بالماضي كما هو مُحدَّد ومُحدِّد.

إنَّ الحاضر يخطِّط للمستقبل بالاعتماد على الماضي ومتابعة ما هو مفتوح هناك، ولذلك يكون لدينا شيء ما ممكناً [1]، لا يوجد في الواقع مستقبل إلا من الماضي، كما لا يوجد ماض إلَّا في استئناف المستقبل، ولذلك يمكن تجربة الماضي والمستقبل في الواقع بمجمَله، حيث يشكلان في الحاضر أبعاداً عميقةً.

إنَّ الوقت نفسه هو تجمّع في طور التكوين، والحريَّة لها هيكل الزَّمن، والوقت الدوريّ ليس تكراراً عقيماً، وإنَّما إعادة انتشار منتظم للكائنات والأشياء، يقول «جونغر»: «الزَّمن الذي يعود هو زمن يحمل لنا شيئاً ما، ويكشف لنا عن شيء ما»، إنَّ ساعات الزَّمن تبقى دائمة لا تنتهي.

بقولنا هذا، نرى مدى ارتباط المقدَّس بالمفهوم من خلال سرد قصة مقدَّسة تجعل أساس الواقع المادّي الملموس وتشكيله كنموذجٍ يضيف إليه نوعاً من التفصيل المجازيّ.

إنَّ المقدَّسَ مشابه للأسطورة من حيث إنَّ هذه الأخيرة تمثّل شيئاً قديماً قبل كلّ شيء، ومن حيث إنَّها تقع مباشرة وراء تاريخ مأخوذ في انقساماتها المشتركة، وأيضاً من حيث إنّ وظيفتها الأساسيَّة هي إحداث حضور يتجاوز جميع فئات الأخلاق و«الحقيقة» «(بالمعنى الحالي)، والأسطورة لا تقول الحقيقة أكثر ممَّا تقول الكذبة.

إنَّ مفاهيم الصواب والخطأ، المتعلقة بها، تبين أنَّها غير كافية، وهذا هو السبب في أنَّ الحديث عن «الآلهة الزائفة» لتوصيف آلهة القدماء هو فوق كلّ شيء غير ذي صلة، ومن خلال الحديث في كلّ الموضوعات التي لم تُفصَّلْ من قِبَل الأنبياء، وإنَّما من قِبَل الشعراء

(1) نجده في «لوسيان موران» (محرر)، الزَّمن والتحوّل، دار نشر Louvain – la – Neuve الجامعية، Louvain 1984، ص. 214-215.

والفنانين، فإنَّ الأسطورة، مثل المقدس، تعطي رؤية وإخراجاً للعالم بصورته الذي وجد نفسه عليها.

لقد شدَّد «جان بوفريه» يوماً على القول «إنّ الأسطورة في الأصل تكشف عن الشيء الذي تأتي منه كأسطورة»؛ الشيء الذي ينبثق من داخله «الموقد السريّ الذي يشعُّ منه كلّ شيء»[1]، إنهَّا قوَّة مُرحِّبة ومفعمة بالحيويَّة، وبهذه الطريقة، فهي ما زالت في الأصل لا تتعارض بأيّ حال من الأحوال مع العقل (*logos*)، وعلى أيّة حال، فإنّ مفردتي (logos) و(mutos)[2] تحملان معنىً أوّلًا قريباً، وتدلُّ كلمة (*logos*) على طريقة محدَّدة لرؤية الأشياء (*phainestai*)، فهي تُرينا ما تحمله الكلام، والأساس الذي دفع إلى ما يُقال عنه، ولذلك لا يمكن اعتبارها بمفردها مكاناً للحقيقة بامتياز، وفي وقت لاحق فقط ستتعارض هاتان المفردتان بقصد اختزال الأخيرة إلى محتواها في حقيقة بحد ذاتها منفصلة عن أيّ علاقة مؤسّسيَّة مع ما هو محسوس ...

والمقدَّس، بالمثل، لا ينفصل عن موضع ما معين (*locus*) يفرض مكاناً ما، وفيها يتعلَّق بالزَّمن الأسطوريّ الذي يعبّر عن خلود العالم وأبديته، فإنّ كلَّ كون مقدَّس له مركز ينظم الفضاء من خلال إعطائه معنىً ما، إضافة إلى ذلك، تكون أيّ مساحة مقدَّسة مركز العالم،

---

(1) حوار مع هايدغر IV . طريق هايدغر، دار نشر Minuit ، 1985، ص. 35.

(2) تُستخدم مصطلحات «mythos» و«logos» لوصف الانتقال في الفكر اليوناني القديم من قصص الآلهة والإلهات والأبطال (mythos) إلى التطور التدريجيّ للفلسفة المنطقيَّة والمنطق (الشعارات)، الأوَّل يمثله أوائل المفكرين اليونانيين مثل هسيود وهوميروس، يمثل الأخيرَ مفكرون لاحقون يُطلق عليهم «فلاسفة ما قبل سقراط» ثم سقراط وأفلاطون وأرسطو. (انظر كتاب: من الأسطورة إلى العقل دراسات في تطور الفكر اليونانيّ).

في أولى مراحل التطور، «mythos»، رأى الإغريق أنَّ أحداثَ العالم ناتجة عن العديد من الشخصيات المتصارعة - «الآلهة»- كانتْ هناك آلهة للظواهر الطبيعيَّة مثل الشمس والبحر والرعد والبرق وآلهة للأنشطة البشريَّة مثل صناعة النبيذ والحرب والحب، يتألف الأسلوب الأساسيّ لشرح الواقع من القصص الخياليَّة للغاية حول هذه الشخصيَّات، ومع ذلك، مع مرور الوقت أصبح المفكرون اليونانيون ينتقدون الأساطير القديمة واقترحوا تفسيرات بديلة للظواهر الطبيعيَّة على أساس الملاحظة والاستنتاج المنطقيّ، وفي ظل «الشعارات» تحوَّلتْ النظرة الشخصيَّة للغاية لليونانيين إلى نظرة تفسر فيها الظواهر الطبيعيَّة ليس من قبل أشخاص خارقين غير مرئيين، لكن من خلال أسباب طبيعيَّة غير شخصيَّة.

ونقطة مرجعيَّة مطلقة، ونقطة محوريَّة بطريقتها الخاصة، وذلك لتجميع ما يأتي إلى الوجود من خلال المقدَّس، ولذلك هناك «طبوغرافيا مقدَّسة»، ولكي يكون المرء حاضراً على المقدَّس فإنَّه يجب أن يعرفَ كيف يتنقل؛ أي أن يعرفَ كيف يكون «ملّاحاً».

إنَّ المقدَّسَ هو ما يبقى، حيث يبقى نجم الشمال في مركز السماء، وهو، فيما يتعلق بهذا النجم، فضاء لا يتحرك على ما يبدو في قلب الزوبعة، ومحور عجلة العالم، يبقى ذلك الذي يجعل «عمليَّة الملاحة» تتم، وترتبط العبادة دائماً بالمكان؛ إذ لا يمكن تخيل إله لا مكان له [1]، لقد كانت روما مغطاة بالمقدَّس، وأماكن العبادة في الهواء الطلق، والبساتين المقدَّسة حتى قبل بناء المعابد على ترابها.

وحين يتبدّى في مكان ما محدَّد، فإنَّ المقدَّس يشير إلى أولئك الذين يسكنون هذا المكان، بهذا تكون آلهة العصور القديمة هم آلهة المدينة، وصحيح أنَّ العلاقات التي يقيمها البشر معها مبنيَّة على نموذج العلاقات السياسيَّة في مجال السيادة [2]، وباعتبار الآلهة تُعَدُّ حاملة لمبدأ عالمي، فلا يمكن لها أن تكونَ «عالميَّة» بمعنى الكونيَّة، كما كتب «يوليوس إيفولا»، «على مستوى محدَّد (لا تنس أبداً هذا التقييد)، يجب أن يكونَ الإله إلهنا»، وتماماً كما تشير أيّ ثقافة إلى تراث محليّ -»لم تكن هناك ثقافة أبداً ، كما يقول «هايدغر»، إلَّا لأنَّه كان هناك مسكن في البداية» - فإنَّ المقدَّس يصحح الوعي الواضح لأفراد معينين يقطنون مكاناً ما، وهو يوضح أنَّ الأشياء والبشر هم دائماً أصليون في موقع ما، ولهذا السبب لا يمكن من منظور المقدَّس أن يكونَ الاجتثاث من الجذور إلَّا معادلاً لفقد شيء ما؛ أي الانسحاب من أيّة إمكانيَّة لإحداث ما هو غير مرئيّ في تجمّع للأشياء، ويربط «هايدغر»، عن وجه حق، نسيان الكينونة، واختفاء المقدَّس و»غياب الوطن»، كما لا يمكن للمرء في الواقع إلَّا أن يدخلَ في سر الوجود من مكان معين، ويأتي من بين الألمان «تاسيتوس» ليقول: «إنَّهم يسمّون سرّ غاباتهم مقدّساً»،

---

(1) ليس الأمر نفسه في الهند الفيديَّة حيث ما تزال العبادة في ذاكرة فترة الهجرة، لكن التضحية تعيد خلق المكان بصورة رمزيَّة.

(2) إنَّ التوحيد اليهوديّ والمسيحيّ وحده هو الذي سيستخدم ويسيء استخدام الاستعارات عن الحب الأبويّ، والإخلاص الزوجيّ، إلخ.

ممَّا يعني أنَّ المقدَّس محميّ من السريَّة، لكن «السر» في الألمانيَّة يُطلق عليه *Geheimmis*، وهو مصطلح تُقرأ فيه كلمة *Heim* أيضاً؛ أي «مسكن».

لقد دحضَ تحليل المفردات الدينيَّة الهنديَّة الأوروبيَّة الفكرة القائلة إنَّ آلهة العصور القديمة ستأتي من طاقة روحانيَّة «*mana*»[1] افتراضيَّة للغاية، وبالمثل لا يُعَدُّ المقدَّس تمثُّلاً «للقوى الطبيعيَّة»، بل هو على العكس من ذلك، ما يتجاوز هذه القوى بإظهار نفسه بوصفه قوَّة لنظام آخر، وسواء كان الأمر يتعلَّق بتأسيس الجزء الذي يعود إلى العالم الدنيويّ، أو منح الحالة الإنسانيَّة بعداً مشابهاً للإلهيَّة أو لإظهار قوَّة مُحرِّكة مرتبطة بالترتيب الصحيح للعالم، فإنَّ المقدَّس يعبّر عن القوَّة التي لا يمكن إدراكها إلَّا من زاوية «الكثافة الوجوديَّة الأصليَّة»[2] التي تأخذ شكل الرابط، ويكون فهم المقدَّس بأعمق معانيه عن طريق اختراقه من خلال حقيقة أنَّ العالم هو عالمنا فقط بقدر ما نحن ننتمي إليه.

إنَّ الإنسانَ لا يسكن العالم كما يسكن في غرفة فندق، إنَّه يسكن تاريخيَّاً علاقة تتجاوز إلى حد كبير «إرادته» في الحصول عليها، من جهة أخرى يقوم المقدَّس بجمع وامتلاك وتوحيد السماء والأرض والبشر والآلهة دون الخلط بينهم من خلال عمليَّة ارتباط، وبذلك يكشف عن نفسه بعدّه خدمة تجعل كلّ ما هو موجود داخل الحقيقة؛ أي ضمن أفق الوجود، وذلك بدون وحي أو خلاص.

يقول «والتر ف. أوتو» بسعادة إنَّ الإغريق هم أولئك «الذين فُتِح العالم أمامهم في الأصل كالأرض والسماء ... والبشر والآلهة.»[3].

لقد قرأنا في كتاب «أفلاطون» الذي حمل عنوان غورغياس [4]: «إنَّ الشخصيَّات من أمثال

---

(1) المانا هي الطاقة الروحانيَّة في الحياة أو قوَّة الشفاء التي تتخلَّل الكون في ثقافة البولينيزيين، ويمكن القول إنَّ أيَّ شخص أو شيء يمكن أن يكونَ مانا.

(2) ميرسيا إلياد، جوانب الأسطورة، دار نشر Gallimard، 1966، ص. 175.

(3) آلهة الإغريق، دار نشر Payot ، 1981.

(4) غورغياس هو حوار سقراطي كتبه أفلاطون حوالي 380 قبل الميلاد، في هذا الحوار يسعى سقراط نحو التعريف الحقيقيّ للبلاغة، في محاولة لتحديد جوهر البلاغة والكشف عن عيوب الخطابة السفسطائيَّة التي

«كاليكليس»[1] تؤكّد أنَّ السماء والأرض آلهة والبشر تربطهم الصداقة واحترام النظام والاعتدال والعدالة، ولهذا السبب يسمّون العالم بوصفه مجموعاً لكلّ الأشياء، وليس بعدّه فوضى، وهذه العبارة قريبة قدر الإمكان ممّا نعرِّفه هنا على أنّه مقدّس.

تكمن الفكرة الأساسيَّة هنا في الانتماء المشترك وشرط المعاملة بالمثل، توجد الأرض فقط إذا كانتْ هناك سماء، ولا يوجد بشر إلّا إذا كانت هناك آلهة، وكلّ شيء يجتمع معاً في بنية ظاهريَّة مشتركة هي بالضبط تلك التي يحتفظ بها فضاء المقدَّس وراء انتشاره الفرديّ.

قامَ «هايدغر» بإطلاق اسم Uniquadrity (das Geviert) على هذه البنية الظاهراتيَّة الشائعة ثمّ كتب قائلاً: «الأربعة، وهم الأرض والسماء، والآلهة والبشر، يشكلون كلاً متكاملاً من الوحدة الأصليَّة»، وليضيف بعد ذلك: «في تحرير الأرض، وفي استقبال السماء، وفي انتظار الآلهة، وفي سلوك البشر، يتم الكشف عن المسكن باعتباره الاعتبار الرباعي للتفرّد[2]، ويؤسس التفرّد للعبة العالم هذه، حيث تشير الأشياء إلى بعضها البعض في وضوح ساطع للشمس، كما يلاحظ «هايدغر» أنَّ الكلمةَ الألمانيَّة «*thing*» لها معنى أساسيّ يشير إلى «التجمّع، الاتحاد، الجسر»، وأنّه يجب مقارنتها بكلمة «*Ding*»؛ أي «الشيء»، وهكذا فإنَّ الشيء أيضاً يتجمع، والإنسان الذي هو الكائن الوحيد الفاني، والكائن الوحيد القادر على أن يموتَ فعلياً، والوحيد القادر على قبول الموت على حقيقته - الإنسان فقط يموت، والحيوان يَنفُق - أي على حقيقة أنّه يجسّد التفرّد مع الاحتفاظ بعلاقة مع العناصر الثلاثة الأخرى، وهو بذلك يقطن داخل الأشياء بثبات، وهذا الثبات هو ما يسمح بتحقيق التفرد بعدّه وحدة، طالما بقيت الأشياء في كيانها، وبهذا يكون المقدَّس (*das Heilige*) هو مركز التفرّد، إنّه يُولَدُ على مفترق طرق بين السماء والأرض، وبين البشر والآلهة، وهو ذلك الذي يولدُ من ذلك اللقاء المتبادل بين تلك الأطراف الأربعة.

كانت شائعة في أثينا وقتها.

(1) هي شخصيَّة في حوارات أفلاطون تظهر في كتاب غورغياس.

(2) مقالات ومناظرات، دار نشر Gallimard، 1958، ص. 177 - 178.

على هذا النحو، يقف كالمنتصر فوق ركام الفوضى البدائيَّة التي تتمثّل قبل كلّ شيء بفجوة، وفتحة. كتب «هايدغر» يوماً تعليقاً على قصيدة شهيرة «لهولدرلين» (كما في يوم العيد...) وقال: «من منظور ازدهار الأشياء (*physis*)، تظلّ الفوضى هذا العيب الفاصل الذي ينبثق منه الانفتاح لمنح الوجود ضمن حدود الوجود لكلّ شخص غير متمايز، وهذا هو السبب في أنَّ «هولدرلين» يصف الفوضى ووحشيتها بأنَّها مقدَّسة، بهذا تكون الفوضى هي المقدّس بحدّ ذاته، ولا يوجد شيء يسبق هذه الفجوة حيث لا شيء آخر هناك غير الدخول، كلّ ما يظهر في كل مرة يدخل هناك في هذه الفجوة[1].

يجب القول إنَّ المقدّس ممكن فقط بقدر ما يجلب العالم دائماً إلى الوجود المفتوح حيث يمكن للأرض والسماء، والبشر والآلهة، أن يجتمعوا مع بعضهم البعض، ويكون الوجود المفتوح، بحسب ما يقوله «هايدغر» مرّة أخرى، هو ذلك «الوسيط لأيّ علاقة بين ما هو موجود في الحقيقة»، ويضيف أنّ هذا الانفتاح ليس سوى الطبيعة، و»الوساطة التي تتوسط كلّ شيء»، والتي يعرّفها على أنّها «انبثاق الأشياء وظهورها»، يجب أن نفهمَ هنا من خلال «الطبيعة» ما يسمّيه الإغريق ***phusis***، وهو مصطلح تعطي ترجمته إلى اللاتينيَّة ***natura*** فكرة مشوهة عن المعنى فعلاً؛ إذ تشير كلمة ***phusis*** إلى فكرة النمو داخل الوفرة والدهشة التي اعترتنا في تعرّفنا إلى المقدَّس ذاته، تشير كلمة ***phusis*** إلى كلّ ما ينتقل ضمن سيرورة معيَّنة ليرتقي بعد ذلك إلى ما هو مفتوح[2].

إنَّ «الطبيعة»، المُتصوَّرة في جوهرها، هي مصدر الضعف الذي يمكن أن ينبثقَ منه المقدَّس؛ إنَّه العالم، والكلمة التي «لا تعني كائناً ولا مجالاً للكائنات، بل تطهيراً للوجود الذي يدخل فيه الإنسان مدفوعاً بتلك القوَّة الهائلة التي تجعله يقف منتصباً بعد ذلك»[3]، إنَّ الطبيعة هي أساس الوجود، وإذا كان المقدَّس يمثّل تلك «الحميميَّة الدائمة»، والجوهر الأبديّ للأشياء، مرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً، فذلك لأنَّه يمثّل أكثر ما هو أصلي.

(1) مقاربة هولدرلين، دار نشر Gallimard ، 1974، ص. 81.

(2) مارتن هايدغر، المرجع نفسه، ص. 74.

(3) أدب حول الإنسانيَّة، نجده في مجلّة «أسئلة»،III دار نشر Gallimard ، 1966.

يسمّي «هولدرلين» الطبيعة مقدَّسة؛ لأنَّها أقدم من الزَّمن وفوق الآلهة، ولذلك فإنَّ القداسة ليستْ بأي حال من الأحوال صفة مستعارة من إله معين، والمقدَّس ليس مقدَّساً لأنَّه إلهي، بل لأنَّه مقدَّس حسب أمره، ولأنَّ الإله هو إله حسب أمره كذلك [1].

من جانبه، يقترح «جان بوفريه» ربط هذا المفهوم للمقدَّس، كما يظهر عند «هايدغر»، ليس بكلمة *sacrum* في اللاتينيَّة، بل باليونانيَّة *kechörisménon* التي يتحدَّث عنها «هيراقليطس» (جزء. 108)».

يمثِّل المقدَّس ذلك الشيء الاستثنائيّ الذي يقود كلّ شيء حتى يصل إليه (الجزء 64)، بهذا ومن الآن فصاعداً، فالمقدَّس يكون حيث تكون تلك الكلمة المميزة الأكثر نقاءً وأصالةً التي يمكن أن يتلفّظَ بها أحد الشعراء.

يسمّي الشاعر المقدّسَ فيقول إنَّه يقف هناك في الأعلى ويأتي من العلاء المفتوح، وبقوله هذا، فهو لا يجلب فقط غير المرئي إلى وعي الناس بفضل قوله: «الآلهة تختبر نفسها، وبالتالي تأتي من نفسها لإظهار نفسها في المسكن الذي هو مسكن البشر على هذه الأرض».

إنَّ مثلَ هذا الاجتماع يشبه العيد الذي يستحضره «هولدرلين» بحديثه عن «اليوم»، يوم الاجتماع حيث يحيّي البشر والآلهة بعضهم البعض: «إنَّ ترك كائن ما في كيانه كما هو يمثّل الخلاص الأصليّ، والعيد هو حدث الخلاص حيث يكون المقدَّس هو الذي يحيّي وبالتالي يظهر ويتجلّى على أثر تحيته تلك[2].

كتب «هايدغر» في مقطع مشهور من رسالة الإنسانيَّة: «يمكن التفكير في جوهر المقدَّس فقط على أساس حقيقة الوجود، ولا يجب التفكير في جوهر الألوهيَّة إلّا من جوهر المقدَّس، وفي ضوء جوهر الألوهيَّة فقط يمكن التفكير وقول ما يجب تسميته بكلمة الله[3].

---

(1) مارتن هايدغر، مقاربة هولدرلين، مرجع سابق، ص. 77.

(2) مارتن هايدغر، نفس المرجع، ص. 143.

(3) رسالة حول الإنسانيَّة، في الأسئلة الثالثة، مرجع سابق استُشهِدَ به. ص. 133

لقد رأينا في هذه السطور التعبير ذاته عن «الوثنيَّة» الهايدغريّة[1] وهو تعبير دقيق في الأساس. يرفضُ «هايدغر» التحدث عن وجوده في أفق الله، معارضاً التوحيد اليهوديّ والمسيحيّ، ومنسجماً مع ما اعتقده القدماء، وهو بهذا يعكس الإشكاليَّة ويقترح التحدّث عن الله في أفق يؤخذ فيه الله في حقيقته.

من هذا المنظور، لم يعدْ الله (الآلهة) هو خالق العالم (*phusis*)، بل هو انبثاق يشكّل هذا العالم ويرسم أبعاده، ما وراء الله هو ألوهيَّة (أو الإلهة Déité)، وما وراء الألوهيَّة يأتي جوهر المقدَّس الموجود فوق فتحة الوجود، عند مفترق طرق «فوضى» التفرد، وما وراء جوهر المقدَّس تأتي حقيقة الوجود التي تجمع العناصر الأربعة للتفرّد، بعد ذلك، وفيما يتعلّق بالتهجئة الأخيرة التي سيتبناها «هايدغر»، والتي تتكون من كتابة كلمة «*to be*» بشطبها بصليب، سيحدّد قائلاً : «الصليب الذي يحجب الكائن يجب ألّا يُفسر على أنّه حذف سلبيّ بحت، بل يجب القول إنَّه يشير إلى مناطق التفرد الأربعة وتجمّعهم في مكان تقاطعهم، أمّا «تقاطع» الصليب فليس سوى «التوهج» الذي يسمح فيه المقدَّس لنفسه أن يُفهَمَ في جوهره من «الفوضى» البدائيَّة التي هي أوّلاً وقبل كلّ شيء الانفتاح الذي تحدثنا عنه سابقاً، إنَّ وجودَ المقدّس، كما يلاحظ «توني أوكونور»، هو الوجود في جانب التنوير والتجلي الذي يكشفه على أنّه إلهي[2].

من ناحية أخرى يجب القول إنَّ الكينونةَ ليستْ هي الله، وليستْ هي أساس العالم، «الكينونة أبعد من أيّ كائن وهي مع ذلك أقرب إلى الإنسان من أيّ كائن آخر [...] الكينونة هي الأقرب»، ويظلّ هذا القرب هو الأبعد بالنسبة إلى الإنسان رغم ذلك[3]»، ويأتي المقدّس ليجد نفسه في حقيقة جوهره من خلال هذه الميزة الأساسيَّة لحقيقة الكينونة، وهذه الأخيرة

(1) راجع: جان لوك ماريون، الوثنيَّة المزدوجة، ملاحظات حول الاختلاف الوجوديّ وفكر الله، نجده في ريتشارد كيرني وجوزيف ستيفن أوليري (محرران)، هايدغر ومسألة الله، دار نشر غراست، 1980، ص. 46-74.

(2) التخصيص وخيانة الآخر المطلق، نجده في ريتشارد كيرني وجوزيف ستيفن أوليري (محرران)، مرجع سابق، استُشهِد به. ص. 277.

(3) مارتن هايدغر، رسالة في الإنسانيَّة، نجده في مجلّة «أسئلة»، III مرجع سابق.

تمثّل الغياب والحضور في الوقت نفسه، إنّها تخفي نفسها في الوقت نفسه الذي تُظهرُ فيه نفسها، إنّها مخفية باستمرار، لكنّها لا تتوقف أبداً عن عمل إشارة ليتم فهمها حتى في بُعْدِ النسيان.

الآن، وكما رأينا، ينطبق الشيء نفسه على المقدّس الذي يميّز نفسه فقط، وبالتالي يهرب من الحياة الدنيا «بقبول» تقييد نفسه في التخفيف الناتج عن هذا التمييز؛ لأنّه يتم سحب جزء من العالم الدنيويّ إلى البُعْد الذي يكون فيه مقدّساً حيث يمكن للدنيويّ أن يشارك في المقدّس، وهكذا يجمع المقدّس ما هو محكوم عليه بالانسحاب والابتعاد، وما هو محكوم بالوجود بلا انفصام، ويكون الانسحاب شرطاً للحضور، على العكس من ذلك يُظهِرُ الحضور نفسه في الانسحاب، ويجد المقدَّس نفسه في حالة من عدم الانسحاب المفتوح...

من المثير للاهتمام ملاحظة أنَّ الفكرةَ القائلة بتفوّق الألوهيَّة أو الإلهة (Déité) على الآلهة - سواء تحدّثنا مع «هيراقليطس» عن الكلّ المطلق، أو مع «بارمنيدس» عن المبدأ الأوّل أو مع «هايدغر» عن حقيقة الكينونة - قد أتت جنباً إلى جنب، في عدد معين من المذاهب الهنديَّة أو الشرق الأقصى، وفي بعض التيارات الصوفيَّة داخل المسيحيَّة نفسها، مع الحدس القائل بوجود علاقة أصليَّة بين الروح الشخصيَّة والروح العالميَّة.

من جانبه، يقوم أحد أكثر النصوص الهندوسيَّة، ويدعى «اليوغا فاسيستا»[1] / -Yoga Vasistha أو Maharamavana بتطوير مستمر للفكرة القائلة إنَّ «العالم موجودٌ في الروح»: «فكّرْ في أنّك كلٌّ متكامل وأنّك متحدٌ مع الروح الأسمى.

يُعَدُّ البراهمان *brahman*، في الهندوسيَّة، مبدأ العالم أو جوهره بالإضافة إلى مبدأ العقل

(1) تعتبر «يوغا فاسيستا» واحدة من أكثر النصوص الهندوسيَّة القديمة شهرة وتأثيراً، وهي مقسمة إلى ستة كتب تتألف من أكثر من 29000 كتاب مقدَّس تحتوي على حوار وقصص بين حكيم هندوسيّ وفاسيستا وراما، التجسد السابع للإله الهندوسيّ فيشنو.

أو الروح، وتنكر تعاليم «التانترا الهنديَّة»[1] أيضًا ثنائيَّة الإنسان والعالم، ويعلنُ «الأوبانيشاد»[2] وهو الجزء الأخير من الكتابات الهندوسيَّة التي تدعى الفيديات: *Tat tvam asi*، «هذا أنت»، كما عُثِر على صيغٍ مماثلةٍ عند المتصوفة العظماء، وهذا ليس مفاجئاً.

إنَّ التصوّف، الذي رأى فيه «رودولف أوتو» الشكل الأكثر إنجازاً للدين، يأتي في الواقع ليقع أبعدَ من «الأخلاق» (حتى أنّ «رينوفير» رأى في إله المتصوفين المطلق «معكوس» إله الأنبياء الأخلاقيّ)، ويعبّر التصوّف في جوهره، عن رفض الفصل بين الإنسان والإله والإنسان والعالم، كما أنَّ أساسَ الموقف الصوفيّ هو اتحاد الإنسان بالله (*enosis*)، ويقول «ماكس ويبر» إنَّ الصوفيَّ هو «ملجأ» من الله – *Gefâss* – والزهد الذي يكرّس نفسه له ليس هروباً من العالم بقدر ما هو يتمثّل في خلق مكان سيُودع فيه الزاهد الصوفيّ الإله داخل نفسه، ولا تختلف الفوضى التي تطابق الانفتاح الذي وجدناه مع «هايدغر» اختلافاً جوهريّاً عن العَدَم الذي يعرِّفه «مايستر إيكهارت» في «اللاهوت السلبيّ»، على أنّه يطفح بالكينونة، ولا عن «الهاوية[3]» التي نجدها عند «جاكوب بوهم»، ولا حتى عن ذلك «الواحد» الذي يأتي بعدّه مصادفة الأضداد عند «نيكولاس دي كيز».

من كلّ ما سبق، يمكن قراءة نوع من التمرّد الغريزيّ ضدّ فكرة القطيعة الجذريَّة بين الإنسان وخالقه في كلّ هذه المذاهب، ويذهب «مايستر إيكهارت» إلى حدّ القول: «لو لم أكنْ موجوداً، لما كان الله موجوداً أيضاً، ويناقض «بيلاجيوس» «أوغسطين»، فيؤكد أنَّ «هناك

(1) تعاليم عبادة متعلقة بالهندوسيَّة والبوذيَّة على وجه الخصوص، بناءً على علم الكونيَّات حيث تسود الطاقة النشطة (المؤنث أو المذكر)، وتفضيل شعائر معينة (الاحتفالات السحريَّة، واليوغا، والممارسات الجنسيَّة، وتصوّر الصور، وتكرار الصِّيَغ الباطنيَّة، إلخ.

(2) الأوبانيشاد الجزء الأخير في مجموعة من الكتابات الهندوسيَّة التي تُسمى الفيدات، وتكوِّن الأوبانيشاد جزءاً أساسيّاً من مصادر الديانة الهندوسيَّة، كما أثّرت في معظم الفلسفات الهنديَّة، ويُطلق عليها أحياناً اسم الفيدنتا، وتعني الكلمة تجميع الفيدا، أمّا كلمة أوبانيشاد فتعني الجلوس بالقرب من.

(3) في الكتاب المقدَّس، الهاوية هي مساحة عميقة لا حدود لها، المصطلح يأتي من اليونانيَّة ςος، والتي تعني قاع أو غور، غير محدود، يستخدم كصفة وصفيَّة، يظهر في السبعونية، أقدم ترجمة يونانيَّة للكتاب العبريّ، وفي العهد الجديد، بالمعنى الأصلي لليهوديّة العبريّة، كانت الهاوية هي المياه أو الفوضى البدائيَّة التي نشأ منها العالم المنظم.

بشراً يسكنهم الله» (تثنية عذراء ، 12)، وسيتحدث «شيلينج» عن حدس العقل باعتباره الفعل الذي «يدرك المرء من خلاله الأبديَّة الخالصة المطلقة في داخلنا، والتي يمكن أن يقال عنها إنَّها ليستْ سوى إدراك أنّ العقل» مطلق بذاته في داخلنا «، كما يقول «مايستر إيكهارت» أيضاً إنَّ الله يظهر فقط «حيث تسميه جميع المخلوقات»، ويضيف أنَّ الحجر حتى، هو الله دون أن يعلمَ ذلك، وهذا الجهل هو الذي يجعله على ما هو عليه؛ أي مجرّد حَجَر، ثمّ يتحدَّث «شيلينغ» عن اللحظة التي يصبح فيها من الضروريّ «ترك الله» لتجاوزه، ويذهب «مايستر إيكهارت» إلى تأكيد وجوب اتجاه الروح نحو تلك «الإلهة» (Déité)، هذه «الصحراء» حيث تكون الروح وحيدة مع نفسها في تحوّلٍ أبديّ.

يجب القول الآن، إنَّ هذه الفكرة عن وجود إلهة (Déité) متميزة عن الله (أو عن الآلهة) كانت موجودة، كما رأينا، عبر العصور القديمة، وهذه الفكرة تتوافق مع ***brahman***، غير الشخصيّ والشخصيّ الخارق، الذي نجده في «الفيداتنا»[1] Vedânta، كما نجدها عند «مايستر إيكهارت»، مع التمييز بين *Gott*، «الله»، و *Gotteit* التي تجسّد البساطة العارية المجهولة، كما هو الحال عند «شيلينج»، مع التصوّر المطلق الذي يُفهَم على أنَّه نقيض الكينونة، وعلى أنَّه اللاوجود الذي يتحقَّق بفصل نفسه عن «طبيعتها» لتأكيدها، وعند "جاكوب بويم"، تُعَدُّ «الهاوية» *Ungrund* أيضاً إلهة (Déité) نقية، من نوع ذلك السلام الجوهريّ، والوضوح الخالي من البريق (ذلك الحدُّ الذي يتوسَّط بين النور والظلام)، وهي في الوقت نفسه «الفوضى البدائيَّة حين أصبح العالم منظّماً»، وغياب كلّ الأسس؛ أي إمكانيَّة القول لكلّ البدايات، وعهد الحرية المطلقة والهدوء والخلود (***stille Ewigkeit***)، بهذا يمكن القول إنَّ الإلهة (Déité) تُولّدُ حكمةً من خلال «الصفاء» الموجود فيها، تولّد «روح النور»، تلك التي تتجاوز حتى الإله: إنَّ الإله عند «جاكوب بويم» هو إله منبثق، إلهٌ يُولَد.

(1) فيدانتا مصطلح كان في الأصل كلمةً تُستخدم في الفلسفة الهندوسيَّة بوصفها مرادفاً لذلك الجزء من نصوص فيدا المعروفة أيضاً باسم الأوبانيشاد، ويتكون هذا المصطلح من شكل مورفوفونولوجي من مقطعين فيدا-نتا = «غاية-فيدا» = «مُلحق تراتيل الفيدا»، كما تشير تكهنات بأنَّ كلمة «فيدانتا» تعني «الغرض أو الهدف [غاية] من نصوص الفيدا».

إنَّ التساؤلَ عن التحديد الجذريّ لله والوجود هو أحد المسلمات الجوهريَّة للعقائد المسيحيَّة، ويؤكّد «هايدغر» أنَّ «الله والوجود لا يشكّلان هويّة»: «لا يوجد شيء يمكن توقعه من الكينونة، لا يمكن أبداً التفكير في الكينونة على أنّها أصل وجوهر الله، وإنَّما التجربة الإلهيَّة وتجلّي الله الذي يسمح للإنسان بمقابلته، إنَّ الله يتجلّى في بُعْد الكينونة المضيء، وهذا لا يعني بأيّ حال من الأحوال أن تحملَ الكينونة معنىً مسنداً محتملاً لله(1)».

لا يمكنُ التفكير في فكرة الله إلَّا تحت أفق الوجود(2)، ووجود الكينونة هو الذي يجعل من الممكن من خلال المقدَّس بعدّه وسيطاً لقاء السماء والأرض، والبشر والآلهة في إطار علاقة يمكن أيضاً إلغاؤها إذا تمَّ نسيان الكينونة.

إنَّ الله ليس كائناً، بل هو «الممكن»، وبالمثل، فإنَّ الجوهر ليس ما يتعارض جذريَّاً مع الكينونة، بل هو عمقها، والطريقة المناسبة لنشر ما هو كائن وموجود، كما أنَّ الكينونة هي جوهر ما هو موجود، وهي كذلك ضمن علاقة وثيقة بالبُعْد الزَّمانيّ؛ إنَّها «أسمى من الحياة في قلب الحياة» («إيفولا»)، وهي ليستْ خارج العالم، بل إنَّها الوجود الأساسيّ في العالم، والإنسان، الذي يُؤخَذ في جوهره، متمثّلاً بالأنا أو بالذَّات (*Dasein*) التي استخدمها «هايدغر» لتدلّ على «المكان» الذي يدعَمُ الكائن ليكون موجوداً في العالم.

عندئذٍ، يجب ألَّا يُنظَر بوساطة تعريف أداتي وعقلانيّ إلى حقيقة الكينونة بعدّها شيئاً مجرَّداً (*l'être*) على أنّها تكافئ الكائن بوصفه شيئاً ملموساً (*l'étant*)، وإنَّما بالأحرى باعتباره كينونة بالمفهوم العام المجرّد، وهذه هي «الحقيقة» التي يسمّيها الإغريق «*alétheia*»، والتي تبقى محفورة في الذاكرة، إنَّها الحقيقة التي لا تُنسَى؛ أي إنَّها الحقيقة التي تفلت من الانسحاب، والإلغاء، والحجب، لتظهر باعتبارها «رسالة» أرسلها القَدَر، وهذه الحقيقة، في أعمق

(1) محاضرة أمام عدد من الألمان في جامعة زيورخ 6 نوفمبر 1951.

(2) كتب «جان بوفريه»: «هذه سمة أساسيَّة من سمات الأسطورة التي ستستمرّ حتى في الفلسفة، والتي من أجلها فقط باسم الوجود يمكن جعل الكلام الإلهي يتكلم، الكتاب المقدَّس، أو الأسطورة الكتابيَّة، إن شئت، على العكس من الله أولاً، الذي يذهب إليه، كما نعلم منذ دانيال (7، 14)، الملكوت والقوة والمجد. في الأسطورة اليونانيَّة، أي أن نقول الكلمة اليونانيَّة، سواء كانتْ فلسفيَّة أم لا، فهي عكس ذلك تماماً، إنَّ لغزَ الوجود وحركته هنا أكثر حسماً من بحث اللاهوتي»(المرجع السابق ص. 37).

معانيها، تعني إظهار الكينونة في تحوّلٍ تكون حقيقتها فيها على المحكّ؛ إنّها وجود مكشوف للواقع في جوهره داخل الشيء بعدّه كلًّا متكاملاً، وهذا هو سبب ارتباط المقدَّس، الذي يتجاوز البُعْد الإلهيّ، ارتباطاً وثيقاً في «بنيته» ذاتها بحقيقة الوجود هذه التي تُدرك في ديالكتيك الوجود والانسحاب، ومن هنا، فالكينونة لا تتعدّى كونها شيئاً عالقاً في هذه العلاقة، إنّها علاقة خالصة، مجرّد انفتاحٍ محضٍ، فلتكنْ الكينونة أعجوبة الأعاجيب.

إنَّ لعبةَ العالم لا يمكن تفسيرها بشيء آخر ولا يمكن فهمها في عمقها بدءاً من شيء آخر، يقولها «هايدغر» مرّة أخرى، وهذه الاستحالة لا تأتي من عدم قدرة تفكيرنا البشريّ على مثل هذا التفسير أو الأساس، بل على العكس من ذلك، يجب القول إنَّ ما لا يمكن تفسيره أو تأسيسه في لعبة العالم يكمن في حقيقة أنَّ الأسباب والأسس والأشياء من هذا النوع تظلّ غير ملائمة للعبة العالم، وبمجرّد أن تتطلَّبَ المعرفة البشريَّة هنا تفسيراً بعيداً عن الارتفاع فوق وجود العالم، فإنّها تقع أسفله[1].

إنَّ مثلَ هذا النهج يرقى في الواقع إلى اختزال الكينونة إلى «كائن أساسيّ أوّل» نطلق عليه اسم الله، وبالتالي إلى نسيان ما يميز الكائن عن الكائنات، وفي نسيان « الكينونة» هذا، الذي يمكن مقارنته بـ «الجهل» الذي يجعل منه «مايستر إيكهارت» سمة الإنسان الذي لا يدرك الطبيعة الحميمة لبعد التعالي السامي الموجود في نفسه، وربَّما أيضاً للمفهوم الهنديّ الذي تمثّله كلمة *avidyâ*، وعكسها الذي يعني «اليقظة»، يرى «هايدغر»، عن وجه حقّ، السمة الأكثر تميّزاً لكلّ الميتافيزيقا الغربيَّة، وهذا هو السبب في اقتراحه إعادة صياغة الفلسفة في إشكاليتها الخاصَّة التي تكمن في مسألة وجود الكينونة، كما يعني هذا أنَّ السؤال الذي يطرحه الكائن عن كينونته بشكل مجرّد، يختلف أساساً عن أيّ سؤال يطرح حول الكائن بوصفه شيئاً ملموساً (*l'étant*).

أن نفكر في الوجود الملموس للكينونة وفيها اختلافها كشيء مجرّد: تلك هي المهمة الأساسيَّة للفكر الصادق الذي يكمن جوهر هدفه بذاته، في إدراك ماهيّة المقدّس.

(1) مقالات ومناظرات، مرجع سابق، ص. 214.



عن زوال المقدّس

يُعَدُّ اختفاء المقدّس باعتباره داعماً للمشاعر الدينيَّة من السمات المميزة لعصرنا، وقد أصبحتْ هذه الملاحظة شائعة في أيامنا هذه، كما أنَّه من الضروريّ تحديد أسباب هذه الظاهرة التي فسّرها «ماكس ويبر» على أنَّها تطوّر «لخيبة أمل» (Entzauberung) العالَم.

إنَّ الأطروحةَ التي سندافع عنها هنا هي أنَّ اختفاءَ المقدَّس يرتبط ارتباطاً مباشراً بانتشار دين يهوديّ مسيحيّ يتّسم بتحديد الكينونة والله، والانفصال عن الوجود والعالم والدور الخاص به الذي يقدّمه للعقل، ووجهة النظر هذه قريبة (على الرَّغم من أنَّها تقع في منظور مختلف) من وجهة نظر «هارفي كوكس» الذي يرى في العلمنة «النتيجة المشروعة لتأثير الإيمان المرتبط بالكتاب المقدّس عبر التاريخ» والذي يكتب عن هذا قائلاً : «إنَّ خيبةَ أمل الطبيعة تبدأ بالخَلْق، وإلغاء المقدَّس في السياسة مع ظهور سفر الخروج وهو ثاني سفر من الكتاب المقدَّس والعهد القديم، وإلغاء احترام القيم مع ميثاق سيناء، لا سيَّما من خلال تحريم الأصنام.[1]

إنَّ السمةَ الأساسيَّة لدين الكتاب المقدَّس ليست، كما نميل إلى القول في كثير من الأحيان،

(1) المدينة العلمانيّة، دار نشر كاسترمان، 1968، ص. 47.

التوحيد، بل ربط هذا التوحيد بالتمييز الجذريّ بين العالم والله، كما أنَّ ارتباطَ الإله بأصل العالم ليس بالأمر الجديد، ومن ناحية أخرى، فالجديد هو أنَّ خلقَ الله للعالم ينطوي على فصل وجوديّ لا يمكن إصلاحه.

يعبّر اللاهوت المسيحيّ عن هذا الفصل بالتمييز بين الكائن المخلوق والكائن غير المخلوق، ويُعرَّف الجوهر الإلهيّ بكمال الكائن غير المخلوق الذي يتمثّل في الله.

إنَّ الله هو ملء الكينونة، وهو يعلم أنَّها لا ينقصها شيء، كما أنَّه ليس انبثاقاً من العالم، وخلق العالم لا يضيف شيئاً إلى كماله، لو لم يكنْ العالم قد خُلِق، لكان موجوداً بالطريقة نفسها، كلاهما متعالٍ وسامٍ وجوهريّ، لا يحدّه العالم؛ إنَّه ليس كائناً محدوداً، وإنَّما حضور كامل في الأبديَّة، إنَّه حريَّة نقيَّة وكاملة وكينونة غير محدودة، ثمَّ إنَّه من المؤكّد أنَّ العالم يعتمد عليه كليَّاً، ولكنَّه مختلف تماماً. إنَّ العالمَ مجرَّدُ لحظة بينما يقع الله فيما وراء الزَّمان[1]، والرب في الكتاب المقدَّس، ليس مجرّد إلهٍ واحدٍ بمعنى ممارسة القوة المنفردة، بل هو فريد من نوعه بمعنى الآخر المطلق، إنَّه «فريد من نوعه»؛ أي إنَّه غير العالم تماماً، وبالإضافة إلى ذلك، فأساس التوحيد الكتابيّ هو ازدواجيته التأسيسيَّة[2]؛ إذ لا يُؤخَذ العالم بشكل مطلق، إنَّ الله والعالم (*phusis*) ليسا واحداً، وسيقول مجمع لاتران الرابع في هذا: «لا يمكن تأكيد أيّ تشابه بين الخالق والمخلوق، دون أن ينطوي هذا على تباين أكبر»[3].

---

(1) تصفُ النصوص الحاخاميَّة الله بأنَّه «قبل العالم»، qidmono chel olam، وتشبهه في الشرق؛ المنطقة التي تشرق فيها الشمس. في العبريَّة تعني كلمة kedem كلاً من «الشرق» و«الأماميَّة».

(2) من الواضح أنَّنا لا نأخذ مصطلح الثنائيَّة هنا بمعنى الازدواجيَّة الراديكاليَّة للمجموعات الغنوصيَّة أو المانويَّة، التي تؤدي إلى إنكار كرامة الخلق، وبالتالي إلى الفصل التام بين الخلق والفداء، لكن بالمعنى، ببساطة، للتمييز الوجوديّ بين العالم والله.

(3) هذا التغيير الجذريّ يطرح أيضاً صعوبات لاهوتيَّة مناسبة، إذا كان الله مختلفاً تماماً عن العالم، فلا شيء منطقيّ يمكن أن يقال عنه. أن تنسب إليه المسندات، الإيجابيَّة أو السلبيَّة، يعني ربطها بمعيار يعلن في الوقت نفسه أنَّه يتجاوزها تماماً، هذا هو الاستنتاج الذي توصل إليه الشاب كارل بارث في تعليقه على رسالة بولس الرسول إلى الرومان (جنيف، العمل وآخرون، 1972)، كونه الآخر تماماً، فإنَّ الله يقدّم نفسه منذ البداية على أنَّه أزمة وقمع للعالم.

إنَّ رسالتها ليستْ «رسالة دينيّة، ولا معلومات وتوجيهات حول لاهوت الإنسان أو تأليهه، بل رسالة إله لا يمكن للإنسان في حد ذاته أن يعرفَ شيئاً عنه أو يمتلكه وأين يأتي الخلاص على وجه التحديد».

من جانبه، يُظهرُ «فريدريش غوغارتن»[1] جيداً أنَّ عمليَّةَ غياب المقدّس تبدأ بهذا التأكيد على أنَّ الكون يختلف عن الله، وبهذه الطريقة يكون الكون خالياً من جميع القوى الحيَّة التي رأتْ الوثنيَّةُ القديمةُ أنَّها تتجلَّى هناك وتصل إلى الوجود.. قد يكون الله حاضراً باستمرار في هذا العالم، لكنَّه لا يستطيع التماهي معه أو تضمينه في أفق الكينونة، لأوَّل مرَّة في الكتاب المقدَّس، لم يعد الله يظهر من خلال القوى الطبيعيَّة، لم يعدْ للطبيعة (*phusis*) أيّ شيء مقدَّس في حد ذاته، أصبحتْ الطبيعةُ صامتة، ويأتي الكتاب المقدَّس ليستبدل الطبيعة بعدّها مخلوقاً (*creatura ktisis*) بالواقع والحقيقة *natura (phusis)*

إذاً، لم يعدْ يهتم بوجود الأشياء؛ أي بماهيّة الأشياء من أصلها، وإنَّما بما هي هذه الأشياء بسبب أصلها في الله، لم يعدْ أساس الواقعي داخليَّاً ومُتَضمَناً الواقع، بل مرمياً ومُهمَلاً خارج الواقع، ولم يعدْ بعداً غير مرئيّ للعالم، وإنَّما بعداً ينتمي إلى عالم آخر، لذلك لم يعدْ العالم مكاناً للحقيقة (*alétheia*) بامتياز يُنظر إليه على أنَّه كشف وإظهار لشيء ما، كما أنَّ الحقيقة تأخذ المعنى الأخلاقيّ للتوافق مع التعاليم الإلهيَّة، بهذا يتمّ تقليص العالم تماماً بشكل متناقض إلى جانب العالم الدنيويّ؛ إذ إنَّه لم يعد لديه أيّ شيء مقدَّس في حدّ ذاته، ولم يعدْ من الممكن اعتباره كليَّاً، وبالتالي يجد هذا العالم نفسه متأثراً بالسلبيَّة التي تعارضها تلك الإيجابيَّة الوهميَّة للإدراك الإلهي.

إنَّ العالمَ بالنسبة إلى المسيحيّ هو مجرَّد انتقال، وممر إلى ما بعده، يتحلَّل الوجود، ويبقى العالم متجسداً بصورة ماديَّة، كما أنَّ الطبيعةَ والطبيعة الخارقة منفصلتان، والانتماء المشترك يصبح عبثيَّاً بحد ذاته، ومن هذا الانفصال الافتتاحي سوف تنشأ كلّ الانفصالات الأخرى.

لقد كان «نيتشه» محقّاً في قوله إنَّ النهجَ المسيحيَّ يتألف من افتراضات مطلقة بحيث لا يمكن التقليل من قيمة كلّ الواقع المحسوس، المرتبط بها، كما لو كان يتمتع بمكانة أدنى من

تعريف الله بوصفه كائناً شخصياً يخاطر أيضاً بإخضاعه للقيود والمحدوديَّة المتأصلة في مفهوم الشخص، قُدِّمَ الاعتراض بأشكال مختلفة بواسطة «فيشت» و«كاسبر» وبعض اللاهوتيين المعاصرين.

(1) قَدَر وأمل العالم المعاصر، دار نشر كاسترمان، 1970.

الوجود، وفي هذه الرغبة في تكرار عالم آخر، في هذا الاقتناع بأنَّ الواقع ليس كلّ ما يمكن أن يكونَ حقّاً، من السهل قراءة رفض يلخّص هذا القناعة «بأنّه لا يمكن تحمّل أيّ واقع كما هو[1]».

من جهة أخرى، فإنَّ الرب، بصفته خالقاً للعالم، ليس مولّداً لنظام متناغم للكون بقدر ما هو قوّة خالصة؛ إنَّه القدير، والكتاب المقدَّس الذي يحكي قصة الخلق (حتى أنّه يزودنا بنسختين عنها)، يقدّمها قبل كلّ شيء على هذا النحو: سيكون من الضروريّ انتظار الحكمة la *Sapience* لقراءة الاعتبارات الفلسفيَّة حول تناغم الأشياء، لا شيء أبعد عن الكلمة اليونانيَّة من الكتاب المقدَّس، كما يلاحظ «جان بوفريه»، حين تجعل السماء والأرض مكملين لخليقة (*créa*) يُفترَض أن يكونَ موضوعها إلهاً فريداً[2]»، لقد وجد القدماء مصدر كلّ قداسة في صفاء السماء المضيء، وكما كتب «ليو شتراوس»، فإنَّ «المفهوم الفلسفيّ اليونانيّ يعتمد كأساسه المركزيّ على هذه الفكرة البسيطة القائلة إنَّ التأملَ في السماء، وفهم السماء، هو أساس ما يقودنا إلى السلوك الصحيح[3]». الآن، يجب القول إنَّ السماءَ في سفر التكوين هي، بشكل ملحوظ، الشيء الوحيد الذي خلقه الرب ولم يقل عنه إنَّه مبارك من الله أو صُنِع على صورته، وهكذا يعلن الكتاب المقدَّس أنَّ السماء ليستْ إلهيَّة، وأنَّ علمَ الكونيَّات هو دلالة غير موضوعيَّة لقصة الخلق، ويتابع «ليو شتراوس» قائلاً إنَّ الفرضيَّة المركزيَّة للفصل الأوَّل من سفر التكوين، إذا تناولناها من وجهة نظر الفكر الغربيّ عموماً، هي تقليل من قيمة السماء [...] وبالتالي هناك تعارض عميق بين الكتاب المقدَّس وعلم الكونيَّات بالمعنى الصحيح، وبما أنَّ كلَّ الفلسفة هي في النهاية علم الكون، فهناك تعارض مشابه بين الكتاب المقدَّس والفلسفة.

هناك علاقة مؤكّدة في اللاهوت الجيّد، بين العالم والله، وهي علاقة مشاركة لا علاقة سببيَّة فقط، ولكنَّ هذه العلاقة المحدَّدة من خلال التفاعل الدقيق بين لزوم الشيء والتعالي

(1) كليمان روسيه، الفيلسوف ونوباته، دار نشر Minuit، 1985، ص. 7.
(2) حوار مع هايدغر IV. طريق هايدغر، دار نشر Minuit ، 1985، ص. 122.
(3) حول تفسير سفر التكوين، نجده في مجلة «الإنسان»، يناير- مارس 1981، ص. 35.

عليه، ليستْ سوى علاقة ثانويَّة، وتظلّ الحقيقة الأساسيَّة هي التفكك الأوَّل الذي حصل عند الخلق، وإضافة إلى ذلك، فإنَّ قصةَ سفر التكوين بأكملها هي قصة انفصال، ويشير «ليو شتراوس» مرَّة أخرى إلى أنَّ الخلق يتمثَّل في «صنع أشياء قابلة للفصل[1]»، وحيثما أقامتْ الوثنيَّة جسوراً وروابط، فإنَّ التوحيد في الكتاب المقدَّس ينشئ شروخاً وتمزقات يُحظر على الإنسان إعادة اللُّحمة بينها، يحرّم الرب «الاختلاط»: بين السماء والأرض، وبين الناس والإله، وبين البشر والكائنات الحيَّة الأخرى، وبين إسرائيل و«الأمم».

لذلك فمن المنطقيّ جداً أن يؤكّدَ التوحيد في الكتاب المقدَّس نفسه منذ البداية ضدّ جميع الأديان «الكونيَّة» التي تدمج النظام البشريّ والنظام الإلهيّ في الانسجام العام نفسه الذي يكون هدفه الشعائر والأضاحي « التي تعيد الخَلْق «بشكل دوريّ.

إنَّ الرّبَّ إلهٌ غيورٌ، ينهض ضدّ منافسة غير مقبولة من «الأصنام»، وبثبات نفسه كمُطهّر لهذه الآلهة الوثنيَّة التي يصفها الأنبياء بـ «القذارة»، فقد أسّس نظام الحزب الواحد في الأمور الروحيَّة، واستُبعِدتْ الآلهة الأخرى، وأُلقِيت في العَدَم: «الرب هو الإله الحقيقيّ وليس هناك ربٌّ آخر» (تثنية[2] 4، 35)، ووجود هذه الآلهة الأخرى لا يُطاق (خروج[3] 20،5؛ تثنية[4] 5،7)، وإبادتهم أمر قانوني (وكذلك، كبديل، إبادة أولئك الذين يكرّمونهم)، وبهذا يتمُّ إضفاء الشرعيَّة على إبادة النفوس غير المطابقة، ويعبّرُ الرب عن كراهيته ضدّ العبادات الوثنيَّة، استناداً إلى المفهوم التقليديّ للمقدَّس: «أنا أكره، وأحتقر أعيادك، وتجاه أعيادك، لا أشعر إلَّا بالاشمئزاز، محرقاتك ووضوءك لا أريدهما، وتضحياتك من الحيوانات الدسمة لا أنظر إليها، نَجّنِي من صوت الترانيم لئلَّا أسمعَ صوت قيثاراتك! لكن دع القانون يتدفق كالماء ولتكنْ العدالة مثل سيل لا يجفّ! لم يعد القانون والعدالة يعتمدان على طبيعة

(1) مقال سبق ذكره، 25.
(2) إِنَّكَ قَدْ أُرِيتَ لِتَعْلَمَ أَنَّ الرَّبَّ هُوَ الإِلهُ، لَيْسَ آخَرَ سِوَاهُ. (تثنية 4، 35)
(3) لاَ تَسْجُدْ لَهُنَّ وَلاَ تَعْبُدْهُنَّ، لأَنِّي أَنَا الرَّبَّ إِلهَكَ إِلهٌ غَيُورٌ، أَفْتَقِدُ ذُنُوبَ الآبَاءِ فِي الأَبْنَاءِ فِي الْجِيلِ الثَّالِثِ وَالرَّابعِ مِنْ مُبْغِضِيَّ، (سفر الخروج 20، 5)
(4) لاَ يَكُنْ لَكَ آلِهَةٌ أُخْرَى أَمَامِي. (سفر تثنية 5، 7)

(*phusis*) تأتي من الوجود تحت أفق المقدَّس، بل على حقيقة أخلاقيَّة تجد مصدرها في العالم الآخر، كما كتب «جان بوفريه»، بأسلوب لا يخلو من الفكاهة: «التوحيد هو وجهة نظر أولئك الذين يعلنون باطلاً ذلك الذي ألهمَ آخرين غيرهم أشدّ أشكال الحماسة[1]».

بعد ذلك، يُستنكَر أيّ شكل من أشكال التدين «الطبيعيّ» أو الكونيّ الذي يقرُّ ويعزّز الانتماء المشترك بين الله والإنسان للكائن نفسه، وأيّ عبادة تُقدَّم إلى «الآلهة الأسطوريَّة»، على أنَّها عبادة الأصنام، و«عبادة الأصنام» هي أوَّلاً وقبل كلّ شيء الشعور بالمقدَّس الذي يضاعف الصلة بين الإنسان والعالم.

لقد استطاعتْ اليهوديَّة أن تقولَ إنَّ تحريمَ عبادة الأصنام «يعادل التوراة بأكملها»، وهذا التحريم هو على أيّ حال جزء من شرائع «نوح» السبع *Les Noachide* [2]؛ أي تلك القوانين التي تتطلَّب يهوديتها التقيد بها حتى من جانب غير اليهود؛ إنَّها ليستْ مسألة الاعتراف بوجود يهوه، وإنَّما مسألة نبذ «الأصنام»: من الأفضل أن تكونَ ملحداً بدلاً من كونك «عابداً للأصنام»! إلى أولئك الذين ينتهكون هذه الشرائع، يذهب «إميل تواتي» إلى حدّ إنكار مكانة الإنسان: «أولئك الذين لا يحترمون هذه القوانين الأوَّليَّة، لا يمكننا حتى أن نقولَ إنَّهم بشر، ومهمة شعب إسرائيل هي وضع شرائع نوح في كلّ مكان، وضمان احترام هذه القوانين في كلّ مكان[3] ».

إنَّ المقدَّس، كما قلنا، مشتق من صنع الرؤية (*phainestai*)، تماماً في الأصل مثل *mutos*، و*logos*، ويؤكّد الكتاب المقدَّس بقوَّة في حربه ضدّ عبادة الأصنام أنَّ الإله باعتباره ليس من هذا العالم، لا يمكن أن يكونَ جزءاً ممَّا يُرِي الأشياء، إنَّ أساسَ التوحيد

(1) مرجع سابق، ص. 48 – 49.

(2) شرائع نوح السبع أو الشرائع النوحيَّة هي سبعة أوامر أخلاقيَّة أعطاها الله إلى نوح كأوامر لكلّ البشر حسب التلمود، وحسب اليهوديَّة فأيّ شخص غير يهوديّ يتبع هذه الشرائع يعتبر أمميًّا صالحاً ويضمن له مكاناً في العالم القادم، يسمَّى الملتزمون بالعهد بني نوح أو النوحيين، الشرائع السبع حسب التلمود تمنع الوثنيَّة وجريمة القتل والسرقة.

(3) مساواة البشر، نجده في مجلّة «حواس»، آذار، 1982، ص. 62.

يكمن في النداء *Chema* : «اسمعوا يا بني إسرائيل، إلهنا الأبديّ، الأزليّ واحد» (تثنية[1] 6 ، 4)، وهكذا تتعارض كلمة الله مع أيّ صورة.

الربُّ لا يعطي نفسه أبداً للظهور، حتى لمن يعطي جداول القانون (خروج[2] 33 ، 20)، لقد قال «موسى» في سيناء: «كلّمَكَ الله من وسط النار، سمعتَ صوت الكلمات، لكن بالصورة لم ترَ، لم يكنْ إلّا صوتاً» (تثنية[3] 4 ، 12).

إنَّ الرؤيةَ والسمعَ ليس لهما القيمة نفسها في الكتاب المقدَّس، وفي سفر التكوين يُدعى الابن الأوَّل لـ«يعقوب» «رأوبين»، وهو اسم يشير إلى فكرة الرؤية (*réouven*)، غير أنَّ «يعقوب» أراد بعد ذلك أن يحرمَ «رأوبين» ممَّا يميزه كابنٍ بكر، ويدعى الابن الثاني لـ«يعقوب» «سمعان»، وهو اسم مشتق من فعل «الاستماع» (تكوين[4] 29، 32-33).

من هنا « تؤسّس التوراة تسلسلاً هرمياً بين الرؤية والسمع [...] حيث السماع هو إدراك المعنى الذي يُعطَى فقط من خلال التحدّث أو الاستماع للكلام[5].

إنَّ الاختلافَ الرمزيَّ بين نمطي الإدراك مهم حقّاً، وبينما تسلّطُ الرؤية النظر على منظر العالم الذي لا تُفهَم وحدته إلّا بعدّه تجمّعاً لتعدديَّة أشياء متغيرة باستمرار، يشير الاستماع بشكل مباشر إلى غير المرئي، ممَّا يضع خارج الوساطة الاستماع إلى كلمة تريد أن تكونَ واحدة.

كلُّ شيء يحدث كما لو كان الاستماع يمثّل ضمنياً علاقة شخصيَّة أكثر من الرؤية، إنَّ النظرَ

---

(1) «اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ: الرَّبُّ إِلهُنَا رَبٌّ وَاحِدٌ». (تثنية، 6، 4)

(2) وَقَالَ الرَّبُّ: «هُوَذَا عِنْدِي مَكَانٌ، فَتَقِفُ عَلَى الصَّخْرَةِ.(خروج 33، 21)

(3) فَكَلَّمَكُمُ الرَّبُّ مِنْ وَسَطِ النَّارِ وَأَنْتُمْ سَامِعُونَ صَوْتَ كَلاَمٍ، وَلكِنْ لَمْ تَرَوْا صُورَةً بَلْ صَوْتًا». (تثنية 4، 12)

(4) فَحَبِلَتْ لَيْئَةُ وَوَلَدَتِ ابْناً وَدَعَتِ اسْمَهُ «رَأُوبَيْنَ»، لأَنَّهَا قَالَتْ: «إِنَّ الرَّبَّ قَدْ نَظَرَ إِلَى مَذَلَّتِي. إِنَّهُ الآنَ يُحِبُّنِي رَجُلِي». (تكوين 29، 32) وَحَبِلَتْ أَيْضاً وَوَلَدَتِ ابْناً، وَقَالَتْ: «إِنَّ الرَّبَّ قَدْ سَمِعَ أَنِّي مَكْرُوهَةٌ فَأَعْطَانِي هذَا أَيْضاً». فَدَعَتِ اسْمَهُ «شِمْعُونَ». (تكوين 29، 33)

(5) أرماند أبيكاسيس وجوزي أيزنبرغ، يعقوب، راشيل، ليا والآخرون، دار نشر ألبان ميشيل، 1981، ص. 183.

غير شخصيّ وشامل، يمكن للمرء أن يرى ألف شخص في الوقت نفسه: يمكن للمرء أن يسمعَ واحداً فقط في كلّ مرّة، ويصرُّ الكاباليون كثيراً على هذا الاختلاف[1].

من هذا تنبع الوصفة المتمردة (خروج[2] 20، 4 ؛ تثنية[3] 5 ، 8)؛ أي تحريم الصور التي تُعَدُّ زيفاً متفاخراً، وتعبّر هذه الوصفة بوضوح عن الرغبة في استبدال جميع الأديان ذات التجلّي المحسوس، وهو تفسير لكلمة يهوه (*Kérygma*)، وهذه الكلمة ثابتة، ويجب أن تقرأ حرفيّاً.

الكتاب المقدَّس بالتعريف هو ***ne varietur***، أي ثابت: كفى من تلك «الكلمات الثاقبة التي تحقق هدفها»، والتي تحدث عنها أفلاطون، ثقَل ما لا يمكن أن يصير فقط[4].

تجسّد «عبادة الأصنام» الخوفَ الشديد من المعبود، وعلى هذا النحو، فهي ترتبط ارتباطاً مباشراً بعبادة الصور التي تحمل المقدّس، إنَّ «المعبود»، في الواقع، هو من الناحية الاشتقاقيَّة «ما يقدّم نفسه لكي يُرى» (*eidôlon*)، وهو ما يُفضي إلى الوجود الماديّ المحسوس؛ إنَّه يحدّد الألوهيَّة من خلال كتابتها ضمن علاقة بحاسّة النظر، و«عبادة الأصنام»، بالنسبة إلى الكتاب المقدَّس، ليستْ سوى العبادة التي تكرّم إلهاً من حيث إنَّه يمكن أن يقودَ إلى الحضور الماديّ الملموس، مُظهِراً أنَّه ينتمي إلى العالم نفسه الموجود بالنسبة إليه.

من خلال تصوير الإله، يعطي الفكر الدينيّ الدقيق شكلاً لما ليس له شكل، وعمليَّة التشكيل هذه ضروريَّة لكشف النقاب عن الانسحاب أو الإيواء، كما أنَّ هذه العمليَّة تتجاوز بهذا المعنى، إلى حد كبير ما يُفهَم عموماً من عمليَّة «تمثيل الشيء»، ومن ناحية أخرى تُعرّف

---

(1) المرجع نفسه.

(2) لَا تَصْنَعْ لَكَ تِمْثَالًا مَنْحُوتًا، وَلَا صُورَةً مَا مِمَّا فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ، وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ تَحْتُ، وَمَا فِي الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ الْأَرْضِ. (خروج، 20، 4)

(3) لَا تَصْنَعْ لَكَ تِمْثَالًا مَنْحُوتاً ولا صُورَةً ما مِمَّا فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ أَسْفَلُ وَمَا فِي الْمَاءِ مِنْ تَحْتِ الْأَرْضِ. (تثنية، 5، 8)

(4) سيذهب إيمانويل ليفيناس إلى حد أن يكتب: «أن تكون يهوديّاً يعني أن تنتمي إلى هذا الشعب الذي تخلى عن الرغبة في رؤية النقطة التي يريدها قبل الاستماع؛ لأنَّه ما يزال هناك الكثير ممَّا يجب رؤيته، في سماعها».

كلمة *eidôlon* ما يُقتلَعُ اقتلاعاً من الاحتجاب لِيُؤتى به إلى الوجود - في اليونان، تُدعى أرواح المتوفين أيضاً *eidola* - وبكلّ ما تحمله كلمة حضور في قدّاس القربان[1]، ولكنَّ المعبودَ «*eidôlon*» يخفي في الوقت نفسه، هذا الوجود في عمليَّة غيبةٍ تظلُّ مفتوحة عليه.

في الصورة المجازية، يظهر الإلهي حاضراً ومنسحباً في آنٍ معاً، ممَّا يدلّ على وجوده دون استنفاد وجوده هناك، ويعبّر «الحضور» عن المسافة ويلغيها في حركة واحدة، وسواء كان ذلك في تمثال من التماثيل، أو في المعبد، أو في الهيكل، فإنَّ الألوهيَّة حاضرة في الانسحاب، وهذه هي بالضبط إحدى خصائص المقدَّس.

يأخذُ «هايدغر» المعبد اليونانيّ كمثال، ويوضّح لنا كيف أنَّ التمثيلَ هناك يتجاوز نفسه من خلال المقدّس المتبلور على صورة (*Bild*) وهو تكوين، و«خلق» (*Bildung*): «من خلال المعبد، يوجد الإله في الهيكل، وحضور الله هذا هو في حد ذاته نشر وتحديد المكان الممنوع دخوله باعتباره مقدَّساً [...] إنَّه الهيكل الذي، بسلطته، يعطي وجه الأشياء، ويعطي البشر وجهة نظرهم [...]، والأمر نفسه بالنسبة إلى تمثال الإله الذي يكرّسه له المتعصب المنتصر لدينه، إنَّه ليس تمثيلاً للإله يهدف إلى إصلاح الأفكار المتعلّقة بالمظهر الخارجيّ للإله ؛ إنَّه عمل يسمح للإله نفسه أن يحضر، وبالتالي فهو الإله نفسه[2].

لقد أظهرَ علمُ النفس اليونغي بوضوح الصلة الموجودة، من خلال وساطة المقدَّس، بين الروح والصور، في حين أنَّ الصورةَ الرمزيَّةَ بالنسبة إلى «فرويد» هي عَرَض مرضيّ، فهي بالنسبة إلى «يونغ»، كنموذج أصليّ، مُكوِّن لأعلى تفكير ممكن، ومن خلال الصور التي تتبادر إلى الذهن تلقائيّاً، تعبّر الروح عن نفسها في الإنسان.

إنَّ الصورةَ هي العنصرُ الأساسيُّ للخيال، كما يقول "يونغ": «كلّ سيرورة نفسيَّة هي

(1) سر الأفخارستيا أو سر التناول أو القربان المقدّس أو الأوخارستيا كلمة معناها اللغويّ الشُكر، وهي تعريب للكلمة اليونانيَّة εὐχαριστέω، وسرّ الأفخارستيا هو أحد الأسرار السبعة المقدسة في الكنيستين الكاثوليكيَّة والأرثوذكسيَّة أو أحد السرّين المقدّسين في الكنيسة البروتستانتيَّة.

(2) مسارات لا تقود إلى أي مكان، دار نشر غاليمار، 1980، ص. 44-45.

صورة وطريقة للتخيل»، وبالمثل، في فلسفة «التنترا»[1]، يكون تركيز النظرة الداخليَّة على الصورة هو الذي يسمح غالباً بالوصول إلى الإله، وبهذه الطريقة، يكون الاحتفال ديناميكيّاً في الأساس؛ لأنَّه مثل المقدس، له هيكل مزدوج.

في هذا كتب «جان جاك وونبرغر» قائلاً: «هذه الثنائيَّة القطبيَّة للصورة تجعل من الممكن التفريق بدقة بين وحدانيَّة تمثيلات الأشكال الحقيقيَّة وتناقض الأشكال الرمزيَّة، وبهذا لا يمكن اختزال الصور المقدَّسة إلى معنى واحد، فهي تتضمن فهماً متزامناً للقيم المتعارضة[2]، و«لهذا السبب، يضيف «جيلبير دوران»، «إنَّ العودةَ إلى «ديونيسوس»، العزيز إلى قلب «ميشيل مافيسولي» أو الذي يخشاه «جان برون»، تتم بحاسّة النظر أوَّلاً[3]».

تشبه عبادة الصورة هذه في الكتاب المقدَّس «عبادة الجمال الوثنيّ» إلى حد كبير *Kalos kagathos* بمعنى «جميل وجيد»، بالنسبة إلى اليونانيين كان من الصعب تخيّل أنَّ الجمالَ يمكن أن يرتبطَ بالشرّ، هناك أدخلتْ الديانة اليهوديَّة والمسيحيَّة تناقضاً ما أيضاً، كما ينفصل دين الكتاب المقدَّس عن تجلّي الجمال المدهش أمام العالم من خلال التعامل أوَّلاً مع معرفة إذا ما كان الجمال لا يتعارض مع الأخلاق، سواء كان إغواءً خبيثاً وفخاً للمؤمن أم لا، يقوم الخبيث بالإغواء، كما يعلم الجميع أنَّه يغوي بجماله أيضاً، ثم هل يتوجب من الآن فصاعداً تفضيل البنية الجسديَّة القبيحة، أو الوجه المستهتر لـ«سقراط» على ذلك الثوب المضيء «لحامل الضوء» («لوسيفر»).

لقد أشارَ «ماكس ويبر» إلى ذلك حين قال: إنّ الجِدّة في العصر المسيحيّ تكمن في أنَّ الشيء «يمكن أن يكونَ مقدَّساً، ليس فقط برغم قبحه، وإنَّما لأنَّه ليس جميلاً بقدر ما لأنَّه غير

(1) التنترا هي فلسفة دينيَّة وفقا لوالتي شاكتي حيث عادة يعبد الإله الرئيس، وممارسة شعائر التنترا هدفها الرقي بالكائنات الإنسانيَّة من خلال عمليَّة توسع عقولهم، وتقودهم من النقص إلى الكمال، ومن التقيد إلى التحرّر.

(2) المقدّس، دار نشر PUF ، 1981 ، ص. 87.

(3) مجلّة «آرتوس»، صيف 1983 ، ص 44.

حول هذا الموضوع، راجع: جيلبر دوران ، الخيال الرمزيّ، PUF ، 1964، و1984 ، وجيمس هيلمان ، تعدد الآلهة في الروح، دار نشر Le Mail 1983 ، Mercure-de-France ، ص. 132-136.

جميل»[1].

من جهة أخرى، إذا لم يكنْ ممكناً فصل الجميل عن الخير، بالنسبة إلى اليونانيين، فليس ذلك بسبب «الجماليَّة» بالمعنى الحديث للمصطلح، والذي غالباً ما يُصوَّر بشكل كاريكاتوريّ لتوبيخ الوثنيَّة عليه، وإنَّما لسبب أكثر عمقاً، وجوهريَّة؛ لأنَّ الاعترافَ بوفرة الوجود لا ينفصل عن ظهور الجمال، إنَّ الجميلَ يُدعى إلى الظهور بعدّه مظهراً من مظاهر الوجود بقدر ما يكشف هذا الأخير نفسه لعين الرائي، والرؤية لا تنفصل عن الشيء الذي يُنظر إليه، والذي يجلب المقدَّس جوهره إلى الوجود.

أن تكونَ إنساناً، بالنسبة إلى اليونانيين، هو أوَّلاً أن تكونَ لديك هذه النظرة التي تجعل التعجّب من ماهيّة الكينونة ممكناً، وبالمثل، فإنَّ القولَ هو إظهارٌ، والقيام به هو أن يؤدي إلى إظهار نفسه، وتعني كلمة *Doxa* في الأصل الرؤية على أنَّها قوَّة عظيمة، ولا علاقة كذلك للرؤية المطروحة هنا بالنظرة «المتلصِّصة» للمشاهد الذي يستهلك كلَّ الأشياء من خلال نظرته دون أن يختبرَ أو يعرف أيَّ شيء بعد ذلك؛ إنَّها رؤيةٌ تطفح بالقوَّة والنضج الذي يملؤها ويفسّرها بشكل طبيعيّ تماماً على أنَّها جمال، والحقيقة *alétheia*، هي، كما قلنا، تصاعد الأشياء في ضوء الخلفيَّة الذي ينكشف للنظر فقط.

في هذا، كتب «باتريك سيمون» قائلاً: «إذا تمكّنا من تصنيف الوجود على أنَّه أخلاقيّ واجتماعيّ وفقاً للكتاب المقدَّس، فعلينا أن نؤهِّلَ الجماليَّات اليونانيَّة من خلال تضخيم الجذر *aesthésis* بأكبر قدرٍ ممكنٍ، لتصبح الجماليَّات بعدها كلمة يُعَبَّر بها عن هذه المشاركة في الوجود كجمال غير محدود؛ جمال ينشأ بلا حدود لأنَّه بدون أيَّة نهاية أخرى غير الظهور [...] إنَّ القولَ اليونانيّ، المتجذر في *doxa*، يتكوّن منذ البداية بعدّه ترنيمة، إنَّها مسألة ترتيب الوجود بما يتفق مع كينونته، وهذا هو الجمال بعينه»[2].

(1) العالم والسياسي، 1971، 18-10 / UGE، ص. 84. يشير ماكس ويبر هنا إلى سفر إشعياء وإلى مزمور 21.

(2) النص المقدَّس غير المنشور.

لقد لاحظَ العديدُ من الكتّاب أنَّ الإغريق امتلكوا مفردات لتعيين التماثيل أو التمثيل التصويريّ في وقت متأخر جداً، وقد كانتْ إحدى الكلمات التي فضّلوا استخدامها هي *agalma*، بمعنى «زينة»، لأنَّ الصورة تزيّن العلاقة التي تقيمها بين المرئيّ وغير المرئيّ، كما استخدموا أيضاً المفردة *édos*، التي تشير إلى «المقعد»، لأنَّ الإله يعيش في التمثال، ومرّة أخرى *eikòn* التي تُترجم عمومًا على أنّها «صورة»، مع أنَّ معناها الأساسيّ هو «مناسب» (*eoika / esko*، «يناسب»)؛ أي الذي يؤسِّس علاقة في نمط القرابة والتماثل، وعند فحص هذه المصطلحات يؤكد «جان – بيير فيرنان» الحقيقة الرائعة المتمثّلة في أنَّ أيّاً منها لا يعبّر عن فكرة «التشابه» التي ترتبط بشكل شائع اليوم بفكرة الصورة[1]، وذلك لأنَّ الصورة المقدَّسة حين تُختَزل إلى علاقة فنيَّة للتشابه تتوقف عن أداء وظيفتها الأساسيَّة، وعلى الرغم من كونه مجسماً، فإنَّ هدفَ تمثال الإله ليس التقليد، أو نسخ مظهر بشريّ فريد، بل التعبير من خلال (وما وراء جمال نسب الجسم البشريّ) عن قوَّة تستحضر الإله، إنَّ التمثالَ ليس الإله، ومن خلال وساطة المقدَّس، فهو يوفر طريقاً للوصول إلى الألوهيَّة.

إنَّ كلمةَ *eidos* التي تجسّد فكرة ما يمكن رؤيته موجودة في الكتاب المقدَّس، وهي موجودة عند «أفلاطون» أيضاً.

بعد القرن الثاني، لم تتجاوزْ الصورة هذا التقليد الذي ينتج مظهراً، مجرّداً من المقدس، وهو الجزء الذي سيندد به «سقراط» باعتباره كذبة، لقد أعطى حظرَ الكتاب المقدّس صنع «صور منحوتة»، شرعيَّةً «للأصنام»، ثمّ إنَّ الفن المسيحيّ الأوَّل كان هو نفسه رمزيّاً بشكلٍ بحت، وبالاعتماد على القدّيس بولس (أعمال الرسل[2] 17، 29–32)، كان المسيحيون الأوائل، مع «يوسابيوس القيصري» أو «ايبيفان السالاميسي»، في غالبيتهم من محاربي عبادة الصور والأيقونات.

(1) مشاكل الصورة في اليونان القديمة، في البحث والوثائق لمركز توماس مور، 35، سبتمبر 1982، 26-35.

(2) فَإِذْ نَحْنُ ذُرِّيَّةُ الله، لاَ يَنْبَغِي أَنْ نَظُنَّ أَنَّ اللاَّهُوتَ شَبِيهٌ بِذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ أَوْ حَجَرٍ نَقْشِ صِنَاعَةِ وَاخْتِرَاعِ إِنْسَانٍ. (سفر أعمال الرسل، 17، 29)– وَلَمَّا سَمِعُوا بِالْقِيَامَةِ مِنَ الأَمْوَاتِ كَانَ الْبَعْضُ يَسْتَهْزِئُونَ، وَالْبَعْضُ يَقُولُونَ: «سَنَسْمَعُ مِنْكَ عَنْ هذَا أَيْضاً!». (أعمال الرسل، 17، 32)

أمّا التمثيل التصويريّ للموضوعات الدينيَّة، فلم يبدأ في التطور إلَّا في القرن السادس، ولا سيَّما بعدّه دالًا لقيمته التربويَّة، ولأنَّ مخاطرَ «عبادة الأصنام» أصبحتْ أقلَّ خطورة، مع ذلك بقي النحت البارز محظوراً، وفي بيزنطة، حيث استحوذتْ عبادة الأيقونات على المفهوم التقليديّ للمقدَّس، واجه محاربو الأيقونات بعضهم البعض بصرامة قصوى (1).

يمكن القول إنَّ الفن المسيحيّ لم يصبحْ مُجازاً إلَّا في عام 787، حين سمح مجلس نيقية الثاني به أخيراً من خلال تبني موقف غير متشدِّد في هذا الخصوص؛ إذ منعَت عبادة الصور، لكنّه اعترف بإكرامها، ولم تعدْ الصور تحمل الألوهيَّة في جوهرها، ثم فقدتْ بعد ذلك كلّ قدسيَّة، وأصبحتْ لا تتعدى كونها «رسوماً توضيحيَّة» تشير إلى أفكار مجرّدة، وباتتْ «تمثيليَّة» دون أن تبقى حاضرة، وبالتالي، فلم تعدْ تعبّر عن الحضور، وسقطتْ في مجال ضيق لا يتعدّى التشابه.

في النهاية، أصبحَ مفهومُ المقدَّس حاضراً بصعوبة في الكتاب المقدَّس، بكلمات مثل *gadosh* أو *godesh*، وتشير المفردات العبريَّة للمقدَّس إلى الجذر *qds* بمعنى أساسيّ له هو «أن تكون نقيّاً، وأن تنفصلَ عن الواقع المحيط».

إنَّ قبولَ ذلك يتجاوز بكثير التمييز الكلاسيكيّ بين المقدَّس والدنيويّ، و«الطهارة» هنا تعادل ما ينقطع سلباً عن العالم الماديّ المحسوس، ويكون «مقدّساً» ما يتم تعريفه بعلاقة مميزة مع كائن غير مخلوق لا يمكن الخلط بينه وبين العالم، وهكذا فإنَّ «المقدَّس» مرتبط بتاريخ الخلاص ومتطلبات الحياة الأخلاقيَّة، كما أنَّ «هناك صلة بين مفهوم المقدَّس والرؤية التوحيديَّة للكتاب المقدَّس، فهذه الأخيرة تحظر الإيمان بمقدَّس يمثّل قوَّة غامضة مختلفة عن

---

(1) انتقد صانعو الأيقونات الأيقونيَّة الفن المقدَّس لكونه قادراً فقط، بحكم التعريف، على تمثيل الطبيعة البشريَّة للمسيح.

كتبَ بيتر براون: «كانتْ الأيقونات تلبس المقدَّس في نهاية القرن السادس والقرن السابع؛ لأنَّها استمرَّتْ في التعبير عن احتياجات المدينة القديمة، لقد اعتمدوا على الولاء المستمرّ لآلهة طوائف معيَّنة، والذين ما زالوا يفتخرون بامتلاكهم البقايا الماديَّة للحماة الخارقين». (المجتمع والمقدّس في أواخر العصور القديمة، دار نشر Seuil، 1985، ص. 217) .

الرب[1]، ومنذ ذلك الحين، أصبح مصطلح «مقدَّس» غير مناسب في الأساس، فحلَّ محلّه مفهوم القداسة : *ademat godesh* ، «أرض القداسة».

لقد أعلنَ يهوه نفسه «مقدَّساً» ويشرح سفر يشوع (24، 19)[2] من خلال «قداسته» شخصيته الغيورة، «كنْ قدّيساً لأنّي قدوس وأنا الرب إلهكَ» (لاويين[3] 19: 1-2).

إنَّ الكتابَ المقدَّسَ العبريَّ لا يعرف مفهوم المقدَّس ولا النظريَّة المتعلّقة بالمقدَّس[4]، وتابوت العهد ليس مقدَّساً، ولم يتردَّد موسى في كسر ألواح الشريعة بنفسه (خروج[5] 32، 19)، بهذا ينقطع المقدّس عن العالم، وبالتالي يتقلَّص بشكل منهجيّ إلى قداسة يشكل السموّ المطلق للرب أساسها، يُدمَّر سرّ الأشياء، وسيذهب «إيمانويل ليفيناس» إلى حدّ الكتابة: «إذاً؛ ها هو الإغراء الأبديّ للوثنيَّة، فيما هو أبعدَ من البُعْد الطفوليّ وعبادة الأصنام التي سُحِقَتْ منذ فترة طويلة، يمرُّ المقدَّس عبر العالم حاملاً لواء جعل الأشياء أكثر نقاوةً، قد تكون اليهوديَّة مجرَّد نفي لهذا الدور[6].

وحيثما غُرِسَتْ المسيحيَّة أو فُرِضَتْ، فإنّها تحلّ محلّ مقدَّس سابق، وعلى هذا النحو ظهرتْ بوصفها مشروعاً للعلمنة، كما أشار «توماس مولنار» نفسه [7]، لكنّ المفهومَ المسيحيَّ

---

(1) جوليان ريس، دروب المقدَّس في التاريخ، أوبير، 1985، ص. 180.

(2) فَقَالَ يَشُوعُ لِلشَّعْبِ: «لَا تَقْدِرُونَ أَنْ تَعْبُدُوا الرَّبَّ لأَنَّهُ إِلهٌ قُدُّوسٌ وَإِلهٌ غَيُورٌ هُوَ، لَا يَغْفِرُ ذُنُوبَكُمْ وَخَطَايَاكُمْ». (سفر يشوع، 24، 19)

(3) سفر اللاويين 19، (1-2): وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى قَائِلاً: (1) «كَلِّمْ كُلَّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقُلْ لَهُمْ: تَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لأَنِّي قُدُّوسٌ الرَّبُّ إِلهُكُمْ».(2)

(4) راجع: م. جيلبرت، المقدَّس في العهد القديم، في جوليان ريس (محرر)، التعبير عن المقدَّس في الأديان العظيمة، المجلد. 1، لوفان، 1978، ص. 283-280.

(5) وَكَانَ عِنْدَمَا اقْتَرَبَ إِلَى الْمَحَلَّةِ أَنَّهُ أَبْصَرَ الْعِجْلَ وَالرَّقْصَ، فَحَمِيَ غَضَبُ مُوسَى، وَطَرَحَ اللَّوْحَيْنِ مِنْ يَدَيْهِ وَكَسَّرَهُمَا فِي أَسْفَلِ الْجَبَلِ. (خروج 32، 19)

(6) حرّيَّة صعبة، دار نشر Albin Michel، 1963، ص. 257.

(7) استعادة إحساس المقدَّس، في المراجعة بين الكلّيّات، ربيع وصيف 1982، ص. 77.
نأخذ في الاعتبار أيضاً مقالات أخرى كتبها المؤلف نفسه حول هذا الموضوع، ولا سيَّما الإغراء الوثن، نجده في مجلّة Contre-point في ، 38 ، 15 يونيو ، 1981 ، ص. 55-47 ، العلم والغنوصيَّة الجديدة ، نجده في مجلّة العصر الحديث، ربيع 1983، 132 - 138، ييل، الطلاب الأمريكيون والإغراء الوثنيّ، في

للمقدَّس يعكس قبل كلّ شيء الطابع المركب لتراثه.

إنَّ المقدَّس، في المسيحيَّة، لا يصف الله، والله ليس مقدَّساً ولا دنيويَّاً، إنَّه قدوس، وإضافة إلى ذلك يرفض آباء الكنيسة غالباً التمييز المقدَّس / الدنيويّ لصالح مفهوم القداسة: لا يوجد شيء دنيويّ، لأنَّ كلَّ شيء مقدَّس، إنَّ المقدَّس المسيحيّ، في أشكاله الكلاسيكيَّة (مقدَّس وجوديّ، مقدَّس تشاركيّ، مقدَّس ثقافيّ وطقسيّ)، هو في الواقع مقيَّد بشكل صارم بالتجسّد، ويذهب الأب «ي. م. ج. كونغار»[1] ليؤكّد على أنَّه من وجهة النظر المسيحيَّة لا يوجد سوى مقدَّس واحد جوهريّ، وهو جسد المسيح؛ إنَّه الوسيط الوحيد بين الله والناس، والمسيح بذلك يحصرُ المقدَّس بحدث فريدٍ من نوعه، إنَّ الإنسانَ يسوع هو وحده الله، ومسيح الرّبّ، ومقدَّس في جوهره، وبهذا يُختزَل المفهوم المسيحيّ للمقدَّس بالكامل في الوساطة المسيحيَّة، إنَّه مقدَّس في نظام مسياني.

لكنَّ الانقطاعَ الذي يؤسّسه التوحيد في الكتاب المقدَّس بين الله والعالم ليس الوحيد الذي يمكن رؤيته. هناك توحيد آخر يضاف، وهو يتعلق بمكانة الإنسان مقارنة ببقيَّة العالم المخلوق، ومن المؤكَّد أنَّ الإنسانَ، بعدّه مخلوقاً، يختلف جذريَّاً عن الله، إنَّ الله ليس صفة متفوقة للإنسان، وإلَّا فإنَّه سيختلف فقط في الدرجة، ولكنّ الإنسانَ - كلّ إنسان - هو حامل روح تضعه في علاقة مكافئة مع الله أيضاً، وهكذا يتمُّ تمييز الجوهر والوجود بشكل جذريّ عن بعضهما البعض، والإنسان يبقى من العالم، لكنَّه يحمل جوهراً لا يأتي من هذا الأخير، وهذا هو السبب في أنَّ الالتزامَ باليهوديَّة والمسيحيَّة يعني دائماً تحوُّلاً مكافئاً بطريقة ما للانفصال عن العالم.

لا يأتي الإنسان من الوجود المحسوس الوحيد، ومقصده النهائيّ يكرّسه لإكمال وجوده بعيداً عن جميع الكائنات المأخوذة بوصفها كائنات بالمعنى الماديّ الملموس، «هناك عالمَان»، كما يكتب «جوزي أيزنبرغ» و «بيني غروس»، لقد وُضِع عالمُنا تحت علامة الشمس، مصدر

النقد، مايو- يونيو 1984، ص 118-120.

(1) وضع المقدّس في النظام المسيحيّ، في القداس بعد الفاتيكان الثاني، باريس 1967.

كل ّحياة ، وهناك كلّ شيء يمرُّ برغم كلّ شيء، لكنّ مصيرنا لا يقتصر بالكامل على ما يحدث تحت قبّة السماء، وجهودنا تصل إلى ذروتها في العالم الآخر[1]».

وبالمثل، يجب القول إنَّ المسيحيَّ هو أوّلاً وقبل كلّ شيء مواطن من مدينة الله التي لا تعرف إلّا المساواة بين الكائنات، ومكانه الحقيقيّ هو في العالم الآخر، وفيما يتعلّق بهذا العالم الآخر، فهو مدعو إلى «العمل من أجل خلاصه»، أمّا على وجه الأرض، فهو مقيمٌ مؤقتٌ فقط، «مهاجرٌ» تستحقّ ولادته تصريح إقامة في العالم الدنيويّ، كما أنَّ العالم في النهاية ليس جيداً ولا سيئاً، وإنّما غير كامل؛ إنّه مكان يُطلب فيه من الإنسان بمسؤوليّة أن يعملَ على خلاصه.

والتجسّد لا يلغي، بل على العكس من ذلك، فهو التفكك والانفصال الأساسيّ الأوّل، ووفقاً للعقيدة «المعقولة» للتجسّد، وهي المحور الحقيقيّ لعلم الوجود المسيحيّ، فإنَّ المسيح الذي جعله الله إنساناً، سواء بكمال الإنسانيّة أو كمال الألوهيّة، يدرك في نفسه اتحاد «طبيعتين» بدون أن يتمَّ الخلط بينهما («بدون تشويش أو تغيير»، كما يقول إعلان «خلقيدونية» في سنة 451)، وما يزالُ الاختلاف بين الطبيعتين عن طريق الاتحاد، بل يتم حلّه في «الأقنوم»[2]، كما أنَّ المسيح وحده من يستطيع أن يحقّقَ هذا الاتحاد في داخله، وبالتالي، فإنَّ هذا الاتّحاد هو حدثٌ ولا يمكن، على هذا النحو، أن يتحوّلَ إلى نموذج ناهيك من الهيكل، والوحدة القديمة للمرئي وغير المرئي، تُعَدُّ مسنداً يمكن أن يكونَ محقّقاً في أيّ وقت من خلال وسيط المقدّس، وبالتالي الاختفاء تماماً.

لقد استمرَّ «موسى» بتوجيه شعبه نحو «أرض الميعاد»، ويوجّه «يسوع» مجتمع المؤمنين نحو ما هو أبعد من هذه الأرض، وهذا هو السبب في أنّه يمكن للمرء أن يقوّي التناقض بين

(1) نبيٌّ منقِذٌ اسمه يوسف، دار نشر ألبان ميشيل 1983، ص. 87.

(2) الأقنوم، في اللاهوت المسيحيّ، هي إحدى طبائع الله في الثالوث، الكلمة مشتقة من اللغة السريانيّة حيث لا يوجد نظير لها في العربيّة وقد تحمل عدّة معانٍ منها «شخص» و«طبيعة» و«ذات» و«كيان» و«ماهيّة»، «فالمسيح مثلا هو» أقنوم «هو إنسان وإله في الوقت نفسه، ابن لمريم العذراء وابن لله في الوقت نفسه».

الوثنيَّة المقدَّسة والقداسة المسيحيَّة[1]،»لا سيَّما من موقع متمحور حول المسيح.

إنَّ دينَ الكتاب المقدَّس هو دين توحيديّ، وأخلاقيّ، وهو يفترض مفهوماً أخلاقيّاً للحياة، ولا يفترض مفهوماً حيويّاً للأخلاق، كما أنَّه، بالنسبة إلى علاقة الإنسان بالكون، فإنَّ التوحيدَ في الكتاب المقدَّس يستبدل العلاقة بالآخرين كأولويَّة، مؤسّساً بذلك جدليَّة الذاتيَّة حيث، كما يقول «هـ. آرث فون بالتازار»: «يصحو الأنا على تجربة أنت» (راجع أيضاً عند «ليفيناس» فكرة «وجه الآخر»)، وهذا يزيد من حدَّة عمليَّة إلغاء المقدَّس، وفي الواقع تُستبدَل «القداسة» الأخلاقيَّة الفرديَّة بوساطة مقدَّس يعيش بشكل جماعيّ، كما تُستبدَل العلاقة المباشرة للإنسان بالعالم حيث يتكشف الوجود بعلاقة مع الآخرين تحكمها الأخلاق بالكامل، كما تحلّ العلاقة الأخلاقيَّة محلَّ العلاقة الوجوديَّة، ويعيش الإنسان الآن في علاقة إنسانيَّة قبل أن يشغلَ مكاناً ما في الطبيعة، هذا الواجب الأخلاقيّ يُعبَّرُ عنه منذ البداية بصيغة أمرٍ حتميّ مُبهَمٍ: «لا تقتل» [2]؛ إنَّه «تجسيد الواحد من أجل الآخر للأُخُوّة البشريَّة» الذي يتحدَّث عنه «ليفيناس»، والذي يُبنى دائماً من خلال تمدد أو انكماش قيمة الانتماءات الملموسة التي يمكن من خلالها ممارسة الأُخُوّة الحقيقيَّة.

في هذه الرؤية الأخلاقيَّة المُبالَغ فيها، يضاف إليها قمعٌ مقلقٌ إلى حدّ ما ، يُترجَم عدم فهم عميق لما تسمّيه الأخلاق في الواقع، إنَّ كلمة *ethos* في اليونانيَّة تعني كلمة أوّلاً «البقاء، مكان السكن»، ثم الشخصيَّة المناسبة، ويصبح «الأخلاقيّ» ما يتوافق مع أسلوب حياة مجتمع معين، وهكذا يثبت أنَّ «الأخلاق» لا تنفصل عن السكن، وبالتالي عن المقدَّس أيضاً، ثمّ يأتي «هايدغر» فيكتب أنَّ انفتاح إقامة الإنسان يُظهِر ما يتقدَّم نحو جوهر الإنسان وفي

(1) جان جاك وونتبرغر، مرجع سابق، ص. 105.

(2) مبهم لأنَّ الأشخاص المعرضين للقتل هم وحدهم من يشعرون، من أجل حماية أنفسهم أوّلًا من أنفسهم، بالحاجة إلى فرض حظر منذ البداية، كتب ليوبولد سزوندي: «إنَّ الحاجة إلى القتل وضرورة إصدار قانون يحظر القتل على الرجال وتوعظهم بهما هما في رأيي شكلا مكملاً للقدر» (القَدَر والحريَّة، نجده في دراسات الكرمل، دار نشر Desclée de Brouwer، 1958، ص. 28).

لقد اعترف علم النفس مراراً وتكراراً بتكافؤ الحاجة إلى التحريم والحاجة إلى التجاوز، يمكن القول، من وجهة النظر هذه، إنَّ الدين «الأخلاقيّ» الأكثر هوساً يعكس أيضاً مزاج أكثر الرجال غير الأخلاقيين.

هذه الحالة يظلّ قريباً منه [...] ووفقاً للمعنى الأساسيّ لكلمة *ethos*، يجب أن يشيرَ مصطلح الأخلاق إلى أنَّ هذا المجال يكوّن أفكاراً حول سكَن الإنسان»، بحيث يكون هذا الفكر الذي يعتقد أنَّ حقيقة الوجود بعدّها عنصراً أصليّاً للإنسان، طريقة وجود هو في حدّ ذاته الأخلاق الأصليّة[1].

إذا كان المسيحيّ يحتاج إلى واجب أخلاقيّ يفرض الأخُوّة العالميّة لجميع البشر، فربَّما لأنَّه في الواقع وحيد في الأساس، وحده يمكنه أن يعملَ (أو لا يعمل) على خلاصه، ولم تعد وجهته النهائيّة لا تنفصل عن انتماءاته التي لا تتدخل إلا على أساس ثانويّ، وبهذه الطريقة تثبت المسيحيّة أنّها تنتمي في الأصل إلى النزعة الفرديّة[2]، ومع ذلك، فقد رأينا أنَّ هذا الفرد موجود في العالم دون أن يكونَ من العالم.

من ناحية، وهو يميلُ مع «فرنسيس الأسيزي» للاحتفال بجمال الطبيعة، ومن ناحية أخرى، مع رجال الدين الذين ينأون بأنفسهم بعيداً ليعيشوا في عزلة، يُدفعُ ليرى في «وادي الدموع» مجرّد ممر انتقاليّ إلى ما بعده، وبذلك يجب عليه التوفيق بين رفضه رؤية العالم باعتباره كلًّا مكتفياً ذاتيّاً وقبوله بإرادة الإله الذي خلَقَه، كما ينبغي له التقسيم بين واجب الانتماء وواجب البعد، وهو ما يتطلَّب إنشاء كنيسة مسؤولة عن سنّ القواعد وتهذيب الأرواح[3].

بعد «ترويلتش»، قام «لويس دومون» بوصف كيفيَّة تحوّلَ الفرد عبر التاريخ خارج العالم الذي تحوّلَ فيه المسيحيّ في الأصل إلى فرد في العالم[4]، لكن في الأساس، سواء اختار المسيحيّ الابتعاد عن العالم عن طريق الهروب أو الزهد السلبيّ، أو اختار استثمار هذا العالم في أعماله من خلال تحويله بفعل يتوافق مع المبادئ الأخلاقيَّة التي أعطاها الله، فإنَّ موقفه يصل إلى الرفض نفسه، وإلى الشعور بأنَّ العالم غير مقبول كما هو.

(1) رسالة حول الإنسانيَّة، نجده في مجلّة «أسئلة» III 1966، ص. 138.

(2) راجع: لويس دومون، مقالات عن الفرديَّة، منظور أنثروبولوجيّ للأيديولوجيا الحديثة، دار نشر ، Seuil 1983، ص. 116. 1983. 116

(3) راجع: مارسيل غوشيه، استياء العالم، تاريخ سياسّي للدين، دار نشر Gallimard، 1985.

(4) «التكوين المسيحيّ للفردانيّة»، في لويس دومون، مرجع سابق، ص 33 – 67.

إنَّ الكتابَ المقدَّسَ لا يطرح السؤال التالي: لماذا الوجود؟ وإنَّما يطرح السؤال: كيفَ يجب أن يكونَ المرء؟ من خلال التمييز الجذريّ بين الوجود والعالم يجد الأخير نفسه مزوّداً بنموذج، وتكون مدينة البشر مدعوة لتكون مطابقة لمدينة الله، إنَّ العالمَ كما هو الآن محكوم بواجب أن يكون، ولم يعدْ معطىً يجب احترامه، بل هو كلٌّ يتشكّل عبر سلسلة من الإجراءات والتحوّلات، وكون العالم يصبح خالياً من المقدَّس، فإنَّه يصبح كائناً غير حيّ، وهي مسألة يمكن إدراكها تماماً، ويمكن للإنسان أن يمارسها؛ إنَّها بالضبط تلك الشروط التي تحدَّث عنها «سارتر»، والتي تؤطّر للإنسان طريقته في الحياة، ومن المؤكّد أنَّ الإنسانَ يعتمد على الله، ويجب عليه أن يخضعَ له دون تذمّر، لكنَّ العالمَ وُضِعَ ليعتمدَ على هذا الإنسان.

لقد تكلَّم الربّ عن الأرض، فقال للناس: أخضعوها! (*Subjicite eam!*)، إذا كان الإنسان «على صورة» الله، فهو كذلك في الواقع وقبل كلّ شيء باعتباره فاعلاً مهيمناً على شيء ما يجب تغييره: «دعونا نجعل الإنسان على صورتنا ومثالنا: ليحكم على السمكة من البحر، وطيور السماء، والماشية، وجميع الوحوش البريَّة وجميع المخلوقات التي تزحف على الأرض»(تكوين[1] 1، 26).

هكذا، يُؤسّس الإنسان على أنَّه «سيد الطبيعة ومالكها» ***Subjicite eam!*** وبهذه الطريقة يتحوَّل العالم إلى كائن بشكلٍ فعليّ، ولذلك لم يعدْ بإمكان الإنسان أن يكونَ حاضراً على الأشياء، لم يعدْ من الممكن أن ينغمسَ في هذا الانتماء المشترك الذي يقرّه المقدَّس في ملء ما يأتي إلى الوجود. إنَّ كلَّ الأشياء موضوعيَّة، وكلّ الأشياء يمكن طلبها، واستدعاؤها للإنتاج، لقد «توقف العالم عن كونه صورة تُقرأ، ليكون مجرّد مسرحيَّة لعمل الإنسان ومادة إبداعاته»، كما كتب اثنان من اللاهوتيين الكاثوليك واللذان يعجبهما ما يقولانه إضافة إلى ذلك[2].

(1) وَقَالَ اللهُ: «نَعْمَلُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَّابَاتِ الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ». (تكوين 1، 26)

(2) بيير أنطوان وابل جينير، الفضاء المتحرك والأوقات المضطربة، دار نشر أوبير، 1970.

لم يعدْ العالم مقدَّساً، أصبحَ الإنسان «حرّاً» تجاهه، وأصبح الإنسانُ يرى في عمليَّة إزالة المقدَّس حقاً يستحق استغلاله، إنَّ الاتجاه «الاقتصاديّ» يجد أصله الأساسيّ هنا، إذا اتفقنا على تعريفه بأنَّه تعميم لعلاقة ملكيَّة وحسابيَّة بالنظام العام للأشياء، وكما كتب «مارسيل غوشيه» قائلاً في هذا: «كلّما طمحَ المرء إلى العَظَمة التي يمنحها امتلاك الأشياء، كان يجب أن يتحوَّلَ إلى أشياء أولئك الذين يقدمونها»[1]، إنَّ العالمَ بدون مقدَّس محكوم عليه، عاجلًا أم آجلاً، بأن يتمَّ ملؤه بالأشياء فقط.

لم تعدْ القوى النشطة الفاعلة في الكون *Stoicheiai les*، تشير إلى أيّ شيء بالنسبة إلى المسيحيّ، وهذا، كما يقول القدّيس «بولس»، ما أسس «لحريته»، مع ذلك، وفي الوقت نفسه الذي يُعلَنُ فيه تحرّر الإنسان من العالم، فإنَّه يخضع لله بطريقة أكثر تقييداً ممَّا كان عليه في أيّ وقت مضى، إنَّه يتمتع بالإرادة الحرَّة؛ إذ إنَّه المسؤول الوحيد عن خلاصه، لكن ليس لديه إمكانيَّة جعل «العالم» يسير في اتجاه آخر غير ذلك الذي عيّنه الله له، وليس لديه الحقّ في تحديد ما هو خيرٌ وشرٌّ طبعاً. يتلاشى صفاء النفس وهدوؤها (*Gelassenheit*)، هذه السكينة التي كانت تضفي عليه الشعور بالانتماء إلى الكينونة الطافحة بالقوَّة، إنَّ الإيمان بـ «عالم آخر» هو ثمن الذنب الذي يجب دفعه الآن، وقدرة الله المطلقة تعني أنَّ الخير وحده هو الذي يمكن أن يأتي منه، ووجود الشرّ يشير بالضرورة إلى سوء استخدام الإنسان لحريته[2].

وهكذا، مع إعلان الكتاب المقدَّس، يتبادل الإنسان الانتماء بالعبوديَّة، فيصبح في الوقت نفسه موضوعاً للعالم وموضوعاً لله، ويستمرّ التفكك الذي افتتح خلق العالم، والآلهة والبشر، والسماء والأرض، لا يتشكل بينها أيّ أزواج تجتمع داخل الكلّ المطلق، هذا ما يقوله «مارسيل غوشيه» بشكل ممتاز: «نحن نعاني حيث أراد أسلافنا، ونريد أن نكونَ حيث وافقوا على المعاناة[3]».

---

(1) مرجع سابق، ص. 127.

(2) راجع: لويس روجيه، الله ليس مذنباً بأيّ شكل من الأشكال، نجده في مجلّة «دفاتر العقلانين»، 306، يناير 1974، ص. 174-163.

(3) مرجع سابق، ص. VII.

من جهة أخرى، تستمرُّ عمليَّة زوال المقدَّس داخل عالم التنظيم الاجتماعيّ والحكومة البشريَّة مع انخفاض القيمة التي تحملها السياسة، والتوحيد في الكتاب المقدَّس غامض بوجه خاص هنا، إنَّ السلطة المطلقة للإله الواحد ستوفر نموذجاً لنظام شموليّ من خلال تحويلها إلى حياة علمانيَّة[1]، كما ستقوم المسيحيَّة المؤسّساتيَّة، من جانبها، على تعديل موقفها تجاه السلطة إلى حدّ كبير اعتماداً على ما إذا كان سيتعين عليها أن تعاني من آثارها أم أنَّها، على العكس من ذلك، ستكون قادرة على استخدامها لصالحها، وتمثّل هذه «التسوية المستمرَّة» هنا محور الوصل الكلاسيكيّ، حتى إن أُخَذ تأكيد وجود إله واحد متميز عن العالم في جوهره، فإنَّ هذا يشير بدرجة كبيرة أيضاً إلى إزالة صفة القداسة عن السيادة.

إنَّ قوَّةَ الإنسان هي فقط قوَّة هذا العالم، وقوَّة الله لا تتجاوزها بشكل جذريّ فحسب، بل تمنعها، على وجه التحديد، بقدر حجم قوَّة هذا العالم، من أن تكونَ مقدَّسة في جوهرها، يمكننا الحديث في مجرى التاريخ فعلاً عن الملوك «بالحق الإلهيّ»، والتكهن بالقوى التوماتورجيَّة لبعض الملوك ومنح الإمبراطور بعض الصفات التي تثير القداسة، لكنَّ الرابط الأساسيّ قد فقدَ قوّته، لم تعدْ القوَّة الزَّمنيَّة هي التجسيد المرئيّ بشكل جوهريّ لقانون السماء، ولم يعدْ للملك هويَّة مقدَّسة، وهو بهذا يفقد ما كان يشكل منذ زمن بعيد شرعيته العميقة.

يكتب «مارسيل غوشيه» عن هذا الموضوع قائلاً: «لم يعدْ الحاكم المطلق هو ما كان عليه الملوك دائماً: التجسّد الحيّ للصلة بين السماء والأرض، والاقتران المتجسد للنظام المرئيّ بأساسه غير المرئيّ [...]»، لم يعدْ يصنع غير المرئيّ الحاضر جسديَّاً، حتى إنَّه يمثّل غياباً له، ولم يعدْ يصلُ هذا العالم بالآخر، بل باتَ يشهد على انفصالهما [...].

إنَّ الإطاحةَ الديمقراطيَّةَ بالسيادة كانتْ منذ ولادتها منقوشة في السيادة التي تُفهم على أنَّها فكرة الدولة الحديثة، بعدّها صيغة للعلاقة الجديدة بين السلطة والمجتمع نفسه الناتج عن ثورة التعالي والتسامي التي تقترب من نهايتها، كما أنَّ السلطةَ السياسيَّةَ تتولى مسؤوليَّة

(1) حول إضفاء الشرعيَّة على الاستبداد السياسّي من خلال التوحيد، راجع: خاصة إريك بيترسون، مشكلة دير التوحيد، دار نشر لايبزيغ، 1935.

التمثيل والإدارة الشاملة للكائن حين تكون تحت تأثير الانقسام الكامل لهذا العالم من المملكة التي ليستْ من هذا العالم، وقد يشكّل هذا بعض التعزيز لمظاهر السلطة التي اقترنتْ بها في البداية(1).

في الوقت نفسه تصبحُ السلطة السياسيَّة «غير مقدّسة» بسبب الثورة الاجتماعيَّة المرتبطة في الكتاب المقدَّس بوحي يهوه، إنَّ الحدثَ الذي يكشف الرّبّ به عن نفسه للشعب العبرانيّ هو العبوديَّة في مصر والخروج من السبي، ولذلك فإنَّ هذا الوحي لا ينفصل عن التحرّر من نير مصر، والرّبّ هو إله إسرائيل «من أرض مصر» (هوشع(2) 12 ، 10)، ويشكّل العهد (*Brith*) الذي يبرمه الله بهذه المناسبة مع شعبه النقطة الأساسيَّة للقصة، إنَّ الخلقَ بحدّ ذاته هو الأمر الثاني فيما يتعلّق بهذا العهد، فالصفحات الأولى من سفر التكوين تهدف فقط إلى إنشاء الإطار الذي سيتم فيه تطوير الموضوعات العظيمة لتاريخ إسرائيل، وإضافة إلى ذلك، فإنَّ الرّبّ لا يعرف بالصفات الكونيَّة. إنَّه ليس ملك الكون بقدر ما هو ملك إسرائيل، ومن خلال التأمل في تأثيرات العهد، توصّل شعب إسرائيل إلى استنتاجٍ مفاده أنَّ الإله الخالق كان كليَّ القدرة: إله قويّ بما يكفي للانتصار على سلطة فرعون وجد نفسه يُنسب إليه الفضل في خلق العالم(3)، ولا ينبغي أن تكونَ الحقيقة مفاجئة هنا: التطلّع إلى «إله منقذ» هو دائمًا انعكاس لهفوةٍ وسقطةٍ -تستبدلها المسيحيَّة من منظور «الخطأ الأصليّ»- بدونها لن تكونَ هناك حاجة لأحد أن يُنقَذ»، لكنَّ الأمرَ له أهميَّة أساسيَّة، وكلّ الأديان، حتى الآن، تصوّرُ السيادة الإلهيَّة والسيادة البشريَّة تحت الهدف نفسه، وهذا هو السبب في أنَّ الأنسابَ الملكيَّة يقال إنَّها مرتبطة بالآلهة غالباً.

هنا، ولأوّل مرّة، يُصوَّر إلهٌ في مواجهة سلطة ذات سيادة، وهكذا ينشأ التوحيد الكتابيّ

(1) مرجع سابق، ص. 65 - 67.

(2) «وَكَلَّمْتُ الأَنْبِيَاءَ وَكَثَّرْتُ الرُّؤَى، وَبِيَدِ الأَنْبِيَاءِ مَثَّلْتُ أَمْثَالاً».(هوشع 12، 10)

(3) يجب أن نلاحظ فعلًا، كما كتب إيفود بوكامب، أنَّ فكرة حكومة عاليَّة ليهوه فرضتْ نفسها ببطء على وعي إسرائيل بالتوازي مع توسيع تجربتها التاريخيَّة، وأنَّ الاكتشاف التدريجيّ لهذه الفكرة بأيّ حال من الأحوال يفترض الصياغة الأوّليَّة لصفات الخالق وإله السماء «(الكتاب المقدَّس والحس الدينيّ للكون، دار نشر Cerf، 1959 ، ص 54).

تاريخياً من سؤال قادم من العالم السفليّ، سؤال يحمل السلبيَّة، وصِيغَ على النحو التالي: كيف نتصوَّر قوَّة كبيرة بما يكفي لطرح شعب من أعلى سلطة في العالم؟ والجواب عليه واضح: بافتراض وجود إلهٍ فوق هذا العالم، لا علاقة له به، أقوى من فرعون ومن الآلهة التي يكرّمها.

كيف يمكن حقّاً أن يكونَ لإله أقوى من كلّ آلهة العالم إن لم يكنْ ذا طبيعة أخرى غيرها؟ هذا هو الرّبّ؛ الإله المنتقم، وهذا هو «منطق المصفوفة اليهوديَّة: إله عظيم لأنَّه أعظم من أعظم سيادة في الكون[1]».

على هذه الصورة، ينطلقُ التوحيد في الكتاب المقدَّس، في جذوره، من مواجهة الضعيف مع القوي، من نظرة مملوءة بالاستياء محمولة، من أسفل إلى أعلى، عن طريق الاقتناع بعدم وجود النظام القائم؛ إنَّه يمثّل «ولأوَّل مرَّة في التاريخ انتفاضةً وتحرّراً من السلطة السياسيَّة المقدّسة[2]»، ولكيلا يعودوا عبيد فرعون، يقبل العبرانيون شكلًا آخر من أشكال العبوديَّة، ليس من هذا العالم. لقد قال الرَّبّ لفرعون: «ارجعوا شعبي لتكونوا عبيداً لي في الصحراء» (*vayahavdouni bamidbar*، خروج[3] 7، 16).

إنَّ الذَّاتيَّةَ التي يُنظر إليها على أنَّها خضوع راديكاليّ يتم التعويض عليها باختراع موضوعيَّة يُنظر إليها على أنَّها قوَّة مطلقة يتعذَّر الوصول إليها، وتجد شرعيتها بنفسها، ولا يقتصر الأمر على أنَّ الله لم يعدْ يكشف عن نفسه في العالم ومن خلاله فحسب، بل إنَّ هذا الملك لا يشبه أيّ ملك آخر، يتماثل مع العبيد، ويدافع عن قضيتهم، ويعلنهم «شعبه المختار»، ويدخل في تحالف تعاقديّ معهم ويعهد إليهم برسالة عاليَّة: «ستكونون لي مملكة كهنةٍ، وأمَّة مقدَّسة» (خروج[4] 19، 5-6).

(1) مارسيل غوشيه، مرجع سابق، ص. 147.

(2) جان بيير سيرونو، العلمنة والأديان السياسيَّة، دار نشر Mouton، لاهاي، 1982.

(3) وَتَقُولُ لَهُ: الرَّبُّ إِلهُ الْعِبْرَانِيِّينَ أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ قَائِلاً: أَطْلِقْ شَعْبِي لِيَعْبُدُونِي فِي الْبَرِّيَّةِ، وَهُوَذَا حَتَّى الآنَ لَمْ تَسْمَعْ. (خروج، 7، 16)

(4) سفر خروج (19، 5 – 6) «فَالآنَ إِنْ سَمِعْتُمْ لِصَوْتِي، وَحَفِظْتُمْ عَهْدِي تَكُونُونَ لِي خَاصَّةً مِنْ بَيْنِ جَمِيعِ الشُّعُوبِ، فَإِنَّ لِي كُلَّ الأَرْضِ.(5) وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَأُمَّةً مُقَدَّسَةً، هذِهِ هِيَ الْكَلِمَاتُ الَّتِي تُكَلِّمُ بِهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ».(6)

من الواضح ممّا سبق أنّ العواقبَ محسومة، ومن ناحية أخرى، فإنّ السلطةَ السياسيَّة غير مقدَّسة في جوهرها، كما تمّ التأكيد بقوَّة تعطيها تأثيراً عامّاً على أنّ الهيمنة الزمنيَّة غير عادلة، لم تكنْ السلطة كلّها مقبولة أو سعيدة في العصور القديمة حتماً، ولكنّ مبدأ السيادة الزَّمانيَّة كان يُنظر إليه على الرَّغم من ذلك على أنّه تعبير عن إرادة الآلهة (في الوقت نفسه بعدّه نوعاً من امتداد سلطة الأسرة).

يمكن القول هنا إنّ الهجوم على هذا المبدأ يتمّ من مصدره، وتُفهَم «العدالة الاجتماعيَّة» التي يتطلَّبها التركيز على العلاقة مع الآخرين على أنّها نزع الشرعيَّة عن السلطة الزمانيَّة، تُعلَن التبعيَّة ظلماً من حيث المبدأ، والضعف يرتفع على القوَّة ويصبح قوَّة حقيقيَّة، ويعبّر الله عن إرادة لم تعدْ منسجمة مع العالم كما كانت؛ إرادة تتطلَّب تغيير النظام القائم، بهذا يصبح استناد العديد من حركات التمرد إلى هذا المثال السابق مفهوماً عبر التاريخ، من «توماس مونزر» إلى «إنجلز» و «كاوتسكي».

وفي الإطار نفسه، في جميع أنحاء الكتاب المقدَّس، هذه الفكرة الأساسيَّة التي نشأتْ في سرد قصة العبوديَّة في مصر، وهي أنّ الضعفَ هو في حدّ ذاته فضيلة أعلى من القوَّة، وهي الفكرة التي تتطابق مبدئيّاً مع الاقتناع بأنّ «العالم الآخر»، من حيث إنّه يعيد التوازن الصحيح يتفوق على هذا. يمكن رؤية توضيح رمزيّ لهذا الأمر في الطريقة التي تعطي بها الرواية في الكتاب المقدَّس «الأفضليَّة» باستمرار للأصغر على الأكبر، وفي التفسير الحاخامي يجسّد الابن البكْر القوَّة الجسديَّة والأسبقيَّة الطبيعيَّة، أمّا الصغير، فيجسّد القوَّة الروحيَّة، والأقدميَّة حسب الروح.

من هنا كان «عيسو»، الذي جرّده «يوسف» من حقه كابنٍ بِكْرٍ (وهو نفسه الحادي عشر من إخوته)، يحمل اسماً يستحضر جذره، «*essaw*»، معنى «يفعل» في بُعْده كطاقة جسديَّة، ويقدّمه الكتاب المقدَّس على أنّه من أتباع العنف، ويعطي الأولويَّة للنظام السياسيّ على النظام الروحيّ، كما يُلقَّب أيضاً بـ «أدوم» (عيسو هو أدوم»، تكوين[1] 36، 8)؛ أي

(1) فَسَكَنَ عِيسُو فِي جَبَلِ سَعِيرَ، وَعِيسُو هُوَ أَدُومُ.(تكوين 36، 8)

«الأحمر»، وهو لون يرتبط رمزيًّاً في التقليد اليهوديّ بالسلطة والجريمة، وبروما و «الأمم» (*goyim*). وهو أيضاً أحد أسلاف «عماليق»، الذي يروي الكتاب المقدَّس معركته مع «مردخاي»، سليل «يوسف»، والذي جعله إلى الأبد نموذجاً أوَّليّاً لعدوّ إسرائيل: «الحرب، من أجل الرّبّ، ضدّ «عماليق»، من جيلٍ إلى جيل»(خروج[1] 17، 16).

لقد قتلَ «قابيل» «هابيل» هو بِكْرٌ أيضاً، و«عير»، الابن الأكبر ليهوذا، وإحدى «الوثنيَّات» تحمل اسماً يربطه التقليد بالجذر *arar*، بمعنى «مرفوض، عقيم»، وحين أتتْ قصة عجل الذهب[2]، فإنّ منَ كان أكبر عمراً كان أوّل من استسلم لـ «عبادة الأصنام» ، ولهذا السبب انتقلتْ العبادة إلى أيدي أحفاد ليفي، كما لا يمكننا أن ننسى، أخيراً، إبادة المصريين الأكبر سنّاً (خروج 12) التي جعلها الرب أحد الشروط الأساسيَّة للهجرة الجماعيَّة من مصر، وفي هذا التمجيد الرمزيّ للأكبر على الأصغر منهم، يجب على المرء أن يقرأ التمجيد المتماثل للأخير على الأوَّل داخل «الأسرة» البشريَّة.

إنَّ الأوَّلَ حسب «الطبيعة» أي ترتيب هذا العالم ليس هو المختار من الله، والتفضيل الروحيّ؛ أي الاختيار، يتعارض مع «النظام الطبيعيّ»، من جهة أخرى يعتمد ظهور «الأخوة» بين البشر، مجازيًّاً، على قبول «الإخوة» للتفضيل الروحيّ الذي يكون «الأصغر» هدفه، من المنظور المسياني الذي بدأ به الكتاب المقدَّس - كون إسرائيل هي من «الأمم» «ما يمثّله الأصغر لإخوته الأكبر- يجب القول هنا إنَّ حقيقةً «كون الأصغر سناً، بدءاً من «إبراهيم»، هو من يحصل على السلطة، يمثّل انتصاراً للأخلاق على علم الأحياء، وعلى حدّ تعبير «جوزي أيزنبرغ» و«أرماند أبيكاسيس» [...] فإنَّ هذه الفكرة عن الدعوة الروحيَّة المخصصة للضعف الجسديّ كانتْ موجودةً في كافة معتقدات اليهود، ومن الواضح أنَّ هذا

(1) وَقَالَ: «إِنَّ الْيَدَ عَلَى كُرْسِيِّ الرَّبِّ، لِلرَّبِّ حَرْبٌ مَعَ عَمَالِيقَ مِنْ دَوْرٍ إِلَى دَوْرٍ».(خروج 16، 17)

(2) عجل الذهب صنم صنعه بنو إسرائيل خلال غياب موسى حين ذهب ليصعد جبل سيناء، والذي صنعه السامري حسب ما ذكر في القرآن، بينما يدعي اليهود في التوراة بأنَّ من صنعه هو هارون لإرضاء بني إسرائيل.

يمثّل موقفاً ثوريّاً[1]».

إنَّ الموضوعَ المركزيَّ لسفر التكوين هو في الواقع مشكلة ظهور مجتمع «أخويّ»، على أساس المساواة، حيث تُستبعَد المنافسات والصراعات وحيث يمكن لإنسانيَّة جديدة، مستنيرة من خلال التوحيد الأخلاقيّ، أن تجعلَ العالم شيئاً آخر غير ما كان عليه دائماً، وهذه «الأخوّة» ليستْ الانسجام الخاص بالمدينة التي يتحدَّث عنها القدماء؛ إنَّها «أخوّة» مجرّدة وعاليّة، تعتمد على الآخر المطلق لإله واحد يقوم بجلب جميع الأفراد إلى الهدف «الثوريّ» المتمثّل في «التصالح» والإنسانيَّة في النهاية.

لقد تغلغلتْ المساواةُ من منظور الكتاب المقدّس بلا شك في الأيديولوجيا المسيحيَّة، إلى جانب إضفاء الطابع الفرديّ على الإيمان، الذي يميّز الانتقال من «مجتمعات العار» (والخطأ الاجتماعيّ) إلى مجتمعات «الذنب» (والخطيئة الفرديَّة[2])، والمقارنة مع العالم اليونانيّ مفيدة في هذا الصدد. إنَّ المساواة، هناك، هي مفهوم سياسيّ، وهي تنبع، في العصر الديمقراطيّ، من العضويَّة المشتركة؛ أي المواطنة على أساس الأصل؛ «إنَّها ليستْ بطبيعتها، كما يلاحظ «لوسيان سفيز»، ولا يوجد شيء عالميّ حولها على غرار عصر التنوير، فهي تعَدُّ أمراً مرغوباً فيه ومبنيّاً على أساس متين؛ إنَّها ملْكٌ لمن وضعها بعدّها أداة سياسيَّة، وهي تحافظ على الشكل الذي كان انعكَاسَاً[3]».

أمّا في المسيحية، التي تُدخل مبدأ المساواة في قلب الفضاء العقليّ الأوروبيّ، فإنَّ المساواة هي ما يميز البشر لأنَّهم جميعاً يتمتعون بالعقل، وجميعهم يمتلكون روحاً تضعهم في علاقة متساوية مع الله، وهذا ما يوحّد جميع الأفراد خارج انتماءاتهم أو أصولهم أو جنسيتهم، ويضعهم على مسافة واحدة من الله الذي يحملهم أيضاً بوصفهم مخلوقات تتبع له ويحكم على كلّ منها وفقاً لأفعاله الفرديَّة، إنَّها ليست، في البداية، مساواة في مجال الأشياء البشريَّة حتماً.

(1) مرجع سابق، ص. 145 – 146.
(2) راجع: و. ر. دودس، الإغريق والخطيئة، دار نشر Flammarion، 1984.
(3) دروس في المساواة، صحف المؤسسة الوطنيَّة للعلوم السياسيَّة، 1984، ص. 78.

إنَّ البشرَ متساوون في حدّ ذاتهم (*per se*)، وهذه المساواة تظلّ غير متكافئة في إطار الوجود (*per existentia*)، وهذان المخططان ليسا في المنظور نفسه.

تكون قيمة المستوى الأساسيّ أكبر من قيمة المستوى الوجوديّ، الذي يتميز عنه الآن بشكل جذريّ، والمساواة أمام الله تنطوي، من ناحية أخرى، مثلها مثل كلّ مساواة، على هويَّة، لا يمكن لها أن تُؤسّس بدونها، ولا يمكن تحديد هذه الهويَّة إلَّا من خلال تقليل الصفات المحدَّدة التي تخفيها، كما أنَّ قولنا بمساواة البشر بغضّ النظر عن اختلافهم، يعني أنَّهم متماثلون في الأساس حتى فيما يميزهم، ولهذا السبب يمكن تخصيص القيمة نفسها لهم، ومنذ ذلك الحين كان ذلك الزخم الحاسم، كما لم يعدْ المعنى يأتي من الانتماء أو من العالم المحسوس، بل من الله.

إنَّ المجتمعَ ثانويٌّ بالنسبة إلى الفرد، لأنَّ الجوهر يسبق الوجود، هل هذه هي الوسيلة لاجتناب الأسبقيَّة أو أسبقيَّة ما يؤسّس المساواة؟ يكفي، كما سيحدث في القرن السابع عشر، أن يتمّ إسقاط النظام بأكمله على الأرض، و«إعادة ترجمته» إلى مصطلحات دنيويَّة، لكي يظهرَ المفهوم الحديث للمساواة، بالتالي، سيقول اللاهوتيون إنَّ جميعَ البشر لديهم الروح نفسها، وإنَّ جميعهم لديهم «عقل» واحد وكامل في كلّ واحدٍ منهم»، كما يقول «ديكارت»، وسيقول المفكرون الليبراليون إنَّ جميع البشر لديهم «الطبيعة» نفسها، والهيكل نفسه، أمَّا مستوى هذه البيانات، فقد يختلف.

وبين هدف المساواة والتأكيد على وجود إله واحد متميز عن العالم، تؤسّس العلاقة من تلقاء نفسها، وتؤسّس المساواة «الأخوّة»، ولكنَّها تطرح مشكلة الأبوّة أيضاً.

إذا كان كلّ البشر «إخوة»، فذلك لأنَّ لهم أباً مشتركاً، ومن يستطيع لعب هذا الدور، هو إلهٌ فقط لا علاقة له على الإطلاق بالعالم الذي يشكل مسكن هؤلاء البشر المحاصرين في شبكة انتماءاتهم الملموسة، إلهٌ واحدٌ هو بالضرورة إله الكون كلّه، وهنا يجب القول إنَّ التوحيدَ الكتابيَّ لا يمكن إلَّا أن يكونَ عالميَّاً، كما يؤكّد القديس «بولس» رسميَّاً في مقطع

مشهور من رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية[1] (3 ، 20)، إضافة إلى ذلك، ومن أجل الوصول إلى المساواة، فلا يوجد مفهوم لهذه الأخيرة لا يفرض تخوفاً من كليّة خارجيّة تسمح، دون السماح لنفسها بالاختزال فيه، بتعريف هذه المساواة وإعطاء مقياس لها، كما أشار «هيغل» حقّاً[2]، وهكذا يفترض الكتاب المقدّس وجود الله في تغييره المطلق ليعلن وحدة جميع البشر.

لقد كان هناك ذات مرّة عدة آلهة لكلّ شعب، والآن سيكون هناك إله واحد لكلّ الشعوب، ولم يعدْ الفرد بأكمله قابلاً للفهم فقط من خلال انتماءاته الملموسة، وغالباً ما يُنظر إلى وجود تعدد الثقافات على أنّه عقبة أمام تحقيق مشروع «إبراهيم» أكثر من كونه وحدة للإنسانيّة[3]، وكما كتب «كارل لويث» قائلاً إنّ «المسيحيين ليسوا شعباً تاريخيّاً، وتضامنهم في جميع أنحاء العالم ما هو إلّا تضامن إيمانيّ، والمفهوم المسيحيّ لتاريخ الخلاص لم يعد مرتبطاً بأمة معينة؛ إنّه عالميٌّ لأنّه فرديٌّ خاص[4]».

لقد تمّ التأكيد بوجه خاص في المسيحيّة على الشموليّة في الكتاب المقدّس مع الخصوصيّة الدقيقة للاختيار، وهذا عبءٌ قبل أن يكونَ امتيازاً، كما أنّه ينطوي على مهمة.

إنّ إسرائيل «مُختارة» فقط لأداء المهمة «المقدّسة» المتمثلة في إعداد الأمم (*goyim*) لتحقيق وحدتها الأساسيّة، وفي نهاية الزّمان، كما يقول «إشعيا»، ستأتي جميع الأمم إلى القدس بحثاً عن التوراة[5]، وستكون في الوقت نفسه نهاية التشتت؛ إذ إنّ وحدةَ البشريّة مدعوّة إلى

---

(1) وَأَمَّا الْوَسِيطُ فَلاَ يَكُونُ لِوَاحِدٍ، وَلكِنَّ اللهَ وَاحِدٌ.(رسالة إلى أهل غلاطية 3، 20)

(2) «يبقى الرقم بعدّه واحداً مجمّعاً على نفسه واللامبالاة تجاه جميع الآخرين، وتشكل اللامبالاة التي يحملها الرقم بالنسبة إلى الآخرين تحديده الأساسيّ، وهي في الوقت نفسه سبب دقتها الداخليّة وخارجيتها بالنسبة إلى البقيّة. (علم المنطق، أنا، 2).

(3) هذا هو المعنى العميق لقصة برج بابل، التي تربط ولادة «اللغات» بخطأ في «كبرياء» الإنسان، «إنّ تاريخ البشريّة يتدهور في تاريخ المارون، الذي يُفهم على أنّه حضارات متحدة عظيمة، كلّ منها يمثّل قيمة محدّدة، كما كتب جوزي ليسينبيرج وبيني جروس (المرجع السابق، ص 21).

(4) المعنى في التاريخ، شيكاغو، 1949، ص. 194.

(5) شاهد إيلي بنا موزيغ، إسرائيل والإنسانيّة، دار نشر ألبان ميشيل، 1961.

أن تتمّ من خلال منعطف المنفى، لأنّه لا يوجد شتات إلّا بقدر ما يوجد فيه عدد من الأمم، وبكونه مُستمراً في مهمَّة كهنوتيَّة، فإنَّ الشعبَ اليهوديَّ يهدف إلى تنشئة إنسانيَّة أخرى تخضع للضرورات الأخلاقيَّة ليهوه؛ إنَّه بالنسبة إلى البشريَّة بعدّه شعباً مختاراً ما ستكونه البروليتاريا بالنسبة إلى «ماركس» بصفتها الطبقة المختارة: «محوّل التاريخ» («إرنست بلوخ»)، والطليعة من هذا الانقلاب العظيم الذي سيؤسّس العالم أخيراً كما ينبغي أن يكون.

إنَّ هذا الهدفَ النهائيَّ الذي جعل «يافث» يسكن «تحت خيمة «سيم» (تكوين[1] 9، 27) أتى من أجل ترتيب السلطة حتماً، ومن جهة أخرى يتوافق الله قطعاً مع الرغبة في الهيمنة الموحدة للمجموعة التي اختِيرتْ لتكون شاهدةً عليها.

في هذا الصدد، كتب «مارسيل غوشيه» قائلا : «من أجل الله العالميّ، ستكون هناك هيمنة شاملة»، ولكنَّ هذه الهيمنة، من الناحية النظريَّة على الأقلّ، ليستْ من نظام هذا العالم؛ إنَّها ليستْ مسألة تعارض قوىً من الطبيعة نفسها لبعضها البعض، وإنَّما تتعلَّق، كما هو الحال بالفعل في مصر فرعون، بتأكيد تفوق عنصر «روحيّ» ينتمي إلى عالم آخر، يتجاوز كلّ قوة، ومن هذا العالم القويّ بما يكفي بشكل قاطع ليثبت «الضعف» فوق القوَّة، و«الأصغر» سنّاً فوق الأكبر.

لقد تحوّلَ «يوسف» إلى العبوديَّة، فأصبح بعد ذلك سيّد مصر، إنَّ اسرائيل تُشبَّه بالقمر في رمزيَّة الكتاب المقدَّس، والقمر نجم «ضعيف»، بينما تُقارن «الأمم» بالشمس، يقول الأنبياء، في يوم من الأيام، ستخرج إسرائيل من الظلّ وسيطفئ ضوء القمر ضوء الشمس، سيُرفَع القاع، ويُعاد إلى مكانه «الصحيح»، وفي الإنجيل، ستتناول العظة على الجبل هذه الفكرة: سعداء للضعفاء وبسطاء الفكر، والأوَّل مدعوٌّ لأن يصبحَ الأخير؛ لأنَّ «الأوَّل» مرتبط بهذا العالم، بينما «الأخير» هو الشاهد المميز للوجود – الله المقابل للعالم الآخر – ومن خلال تدخّل الرّبّ يُعبِّر مرَّة أخرى عن حلم كامل مرتبط بشعور من العدائيَّة والحقد والرغبة في الانتقام من العالم ومن تنظيمه العنصريّ.

(1) «لِيَفْتَحِ اللهُ لِيَافَثَ فَيَسْكُنَ فِي مَسَاكِنِ سَامٍ، وَلْيَكُنْ كَنْعَانُ عَبْدًا لَهُمْ».(تكوين 9، 27)

في مثل هذا المنظور المسيانيّ لا يمكن أن يكونَ موجوداً ذلك الزَّمن الدوريّ والأسطوريّ الذي اعتبره القدماء الزَّمن المقدَّس بامتياز: لا يمكن استدعاء النظام القديم للعودة، بل يجب إلغاؤه على العكس من ذلك، مع الكتاب المقدَّس يلوح في الأفق مفهوم جديد تماماً للتاريخ.

حتى ذلك الحين، ومن خلال ملاحظة سخاء العالم؛ والإعجاب بالوجود، فقد كان لدى الشعوب شعور بالقدس الذي استمدّوا منه اليقين بوجود الإله، لم يقمْ الشعب اليهوديّ بتكوين فكرة عن الله من خلال التأمل في الطبيعة، وإنَّما، كما رأينا، باتّباع تجربة تاريخيَّة كانت تهمهم إلى أقصى حد، وبالتالي، فإنَّ علاقةَ الإنسان بالمقدَّس تترك مستوى العالم - الطبيعة (*phusis*) والكون - لتلائم مستوى التاريخ، بهذا يكشف الله عن نفسه تاريخيّاً: الحدث الذي يحمل أثر تدخّله يشير إلى مجيئه في قلوب الناس، ويشهد التاريخ على وجوده، ممَّا قد يكون الآن موضوع تفسير أخلاقيّ من حيث النهاية.

إنَّ الأحداثَ الكبرى، سواء كانت جيدة أو سيئة، لا يمكن أن تنتجَ في الواقع عن الصدفة أو من الإرادة البشريَّة وحدها: إنَّها مسألة تفسير أخلاقيّ، والنفي نفسه ناتج عن خطأ، والعودة هي توبة (*techouva*) أيضاً.

ذات مرّة كتب «يوسف حاييم يروشالمي» قائلاً: «حتى الطقوس والأعياد في إسرائيل القديمة لم تعدْ تكرارات أساسيَّة للنماذج الأسطوريَّة المُقدَّر لها أن تأتي من العصور التاريخيَّة»، وإن كان هناك من ماضٍ يُستَحضر، فإنَّه ليس الماضي البدائيّ، بل الماضي التاريخيّ، الذي يشهد اكتمال الساعات العظيمة والتجارب العظيمة في تاريخ إسرائيل[1]».

لم يعدْ التاريخُ وسيلة مساعدة بسيطة للذاكرة، ولا تذكيراً بالأحداث والدروس التي يمكن استخلاصها منها، بل بات يُفهَم على أنَّه كليّة محدودة، يحكمها معنى نهائيّ ومتسام/ كما يُستبدَل الزمن المتجه؛ الزمن الفريد بالزمن بعدّه عائداً؛ هذا هو المفهوم الخطيّ للتاريخ: في اليهوديَّة والمسيحيَّة، يكون «التعبير الرمزيّ عن الزَّمن هو الخط الصاعد، بينما هو

(1) « زاخور»، التاريخ اليهوديّ والذاكرة اليهوديَّة، دار نشر La Décou verte، 1984، ص 25.

الدائرة[1] بالنسبة إلى الهيلينية».

يصبح الزَّمنُ متجانساً بشكل أساسيّ، ويُهمَل محتواه لصالح مؤشّر الزَّمن المتجه نحو نهاية حتميَّة، وهذا المصطلح «نهاية» يجب أن يؤخذَ بالقدر نفسه من حيث الدلالة النهائيَّة والنتيجة النهائيَّة؛ أي النهاية.

إنَّ التاريخَ البشريَّ الناتج عن «خطأ أصليّ» أوَّل محكوم عليه أن ينتهي في «يوم الرب»، وهو يتكشّف على طول خيط تُدرج فيه، بشكل لا رجوع فيه، أحداث الخلاص العظيمة التي هي مراحل عديدة في «تقدّم» الوعي الأخلاقيّ: التحالف المزدوج (البطريركيّ والسينائيّ)، والخروج، والتجسد، والفداء، ونهاية الأزمنة، وفي هذه القصة التي تمتدّ من الخلق إلى المجيء الثاني، يكون الله هو الألفا والأوميغا، لا شيء يعود أبداً، لقد وعدَ التاريخ بالاهتمام للبشريَّة جمعاء، وهو يذهب في اتجاه إنجاز هذا الوعد، وفي هذا كتب «كلود تريزمونتان»: «إنَّ فلسفةَ الكتاب المقدَّس للتاريخ البشريّ محدَّدة بنمو لا رجعة فيه ونضج للبشريَّة يتقدَّم نحو نهايته[2]».

يكشفُ الرَّبُّ عن نفسه تاريخيَّاً، ولكنَّه يهدف إلى نهاية، وهذا الهدف ينطوي على غاية كونيَّة متمثّلة في «السلام» الناتج عن القضاء على الصراع، و«التناقض» («ميشيل مافيسولي»)، في العلاقات الإنسانيَّة، بقدر ما توّلدُ هذه العلاقات بشكل طبيعيّ شكوكاً دائمة في القرارات والقضايا: التناقض يخلق الخطر، وهي السمة التي لا يمكن التنبؤ بها لتاريخ مفتوح على جميع الاحتمالات. إنّ المَثَل الأعلى التوحيدي للكتاب المقدَّس هو إلغاء التمييز التقليديّ بين الزَّمن المقدَّس والزَّمن الدنيويّ داخل الذَّات الزَّمانيَّة للكينونة نفسها، ويأتي اقتراح إلغاء المقدَّس من قِبَل عودة التاريخ البشريّ الكامل إلى «القداسة»: إنَّه إغلاق التاريخ، بالدخول في فترة راحةٍ («السبت») تعادلُ اليوم السابع من الخلق الذي هو ختان الزَّمان، وهو ما يمثّلُ أنموذجاً وغايةً تكرر نفسها.

---

(1) أوسكار كالمان، المسيح والزَّمن، دار نشر La Baconnière، نيوشاتيل، 1962، ص. 36.

(2) دراسات في الميتافيزيقيا التوراتيَّة، دار نشر Gabalda ، 1955 ، ص. 186.

هكذا يخترع الكتاب المقدَّس «معنى التاريخ» الذي سيستخدمه التيار التقدّميّ الحديث كثيراً بعد إعادته إلى الأرض، وفي المنحى نفسه، ومن المنظور اليهوديّ المسيحيّ، يُنظَر إلى التاريخ، على المستوى العالميّ على الأقلّ، على أنّه تقدّم بشكل حتميّ؛ أي على أنّه تغيير، وبعد أن تمّ إضفاء الشرعيَّة على الإنسان لجعل العالم موضوعه، يصبح بذلك مخوَّلاً بتحويله.

لا يمكن للتاريخ إلَّا أن ينتهي، وهذه النهاية لا يمكن إلَّا أن تمثّل شيئاً أفضل، وفي الوقت نفسه حين يُفهم الوحي التوحيديّ باعتباره المعنى الأسمى، تُدخَل قطيعة جديدة بين ما قبل التيه وعصر «الحقيقة»: تتأثّر الإنسانيَّة المبكرة والأصليَّة بكائن متناهٍ في الصغر، وبينما يشير الزّمن الأسطوريّ إلى أصل قديم يستخدمه في أيّ لحظة حاليَّة، يسير الوقت الخطيّ باتجاه المستقبل باعتباره ابتكاراً مطلقاً.

أمّا الأساس الحقيقيّ للتاريخ فيكمن في المستقبل مع تقدّم التاريخ في نظام مسياني نحو تحقيق خطة نهائيَّة، بهذا تحمل أيّة حداثة جذريَّة قيمةً في جوهرها، ومن الآن فصاعداً يصبح المستقبل هو البعد المتميز؛ لأنَّه يمثّل البعد ذاته لإلغاء المعاناة والقهر.

إنَّ المستقبلَ أفضل لأنَّه مُقدَّر له تصحيح الماضي، وأخيراً إعادة استيعاب كلّ التاريخ البشريّ الذي حدث منذ خطأ «آدم» (والذي سبّبه) ضمن إطار هائل الحجم، ويسمح استبدال طابع الشرعيَّة التي تُدخَل باستخدام المستقبل بالشرعيَّة باستخدام الماضي القيامَ بجميع عمليَّات اجتثاث ما هو قائم من أجل التغيير، وكلّ «التحرّر» تجاه الانتماء الذي يُعَدُّ أصله، كما يُعَدُّ مؤكّداً كون هذا المستقبل الطوباويّ الذي يحلّ محلّ الماضي الأسطوريّ يولّد خيبات الأمل دائماً؛ لأنّ أفضل ما يُعلَن عنه يُؤجَّل باستمرار، لكن لا يهمّ: لم يعدْ البُعْدُ الزمانيُّ هو السمة التأسيسيَّة لتجلّي الكينونة التي تقدّم نفسها فتُستوعب في لعبة العالم؛ إنَّه السعي وراء هدف وتوقّع نهاية ورجاء وليس تعبّداً، ويخلفُ وجود الإله المتعالي في الحدث الواقع الدائم للأصل.

من هنا يكون الحديث عن «كشف عن المقدَّس في التاريخ» هو محض هراء: لا يمكن أن يكونَ هناك أيّ شيء مقدَّس في علم الكونيَّات حيث يتأثّر الزّمان والمكان ببداية مطلقة ونهاية

مطلقة، والأسطورة التي تعبّر عن الزّمن المقدَّس لم يعدْ لها مكانها في تاريخ خطيّ، ومستنير من وجهة ضروريَّة، كما لم يعدْ هناك زمن مقدَّس، بل هناك «تاريخ مقدَّس»، وكما يلاحظ «ميرسيا إلياد»، إنَّنا نشهد مع التوحيد الكتابيّ سقوط المقدَّس الذي يمثّل «السقوط في التاريخ».

من جانب المسيحيّ، يُفسَّر هذا القمع للتاريخ الدوريّ بانتظام على أنَّه «مكسب للحريَّة»، ومع ذلك يجب القول إنَّ التاريخَ الخطيَّ هو الذي يضع مستقبل البشر في نهاية لا مفرَّ منها، كما أنَّ إخضاعَ التطور التاريخيّ عالميَّاً لمعنى إلزاميّ هو في الواقع حصرٌ للتاريخ في عهد الموضوعيَّة التي تحدُّ من الخيارات والتوجهات والمشاريع، ويكون التاريخ الخاضع لمعنى محدَّد سلفاً هو تاريخ يعتمد بشكل ثانويّ فقط على معاني الجمع دائماً التي يمكن أن يعطيها الإنسان.

إنَّ مَن يقول الحريَّة يقول بتعدّد الخيارات الممكنة، وتعدّد وجهات النظر والتفسيرات، والتعدديَّة غير المتوافقة مع فكرة أنَّ كلَّ شيء في النهاية مكتوب حقَّاً، والتاريخ الدوريّ أو «الكرويّ» ليس غياب الحريَّة، وهو لا يكرّر نفسه ميكانيكيَّاً، بل يعود، وهذا ما يزال يتعيَّن القيام به مع أنَّه لم يتمّ بعد، ما يصفه المسيحيون بأنَّه «تعسفيٌّ» أو «غير مفهوم» أو «عبثيٌّ» في المفهوم القديم للتاريخ ليس سوى الاعتراف باللامبالاة في تأسيس الحريَّة والتاريخ المفتوح، وبالمقارنة مع الإنسان الذي يؤسّس بشكل عفويّ الزّمن التاريخيّ - الموهوب بالذاكرة والمشروع، يصبح الإنسان بقدر ما يؤمن هو نفسه - يمثّل الإله الواحد محاولة لتغطية هذه التاريخيَّة التي عاشتْ في شراكة مع العالم، وذلك بحملها إلى المعنى الشامل الذي يكملها ويحكم عليها بالزوال[1].

بهذا يختفي مفهومُ المكان المقدَّس مع مفهوم الزَّمان المقدَّس، ومحاربة «عبادة الأصنام» هي

(1) إنَّ الإصرار على معنى التاريخ كليَّاً يقلّل من قيمة التاريخ الحقيقيّ، قد يساعد في تفسير اللامبالاة التاريخيَّة العظيمة، التي أكّدها يوسف حاييم يروشالمي (المرجع السابق)، والتي أظهرها الشعب اليهوديّ منذ القرن الأوّل. م حتى قدوم الحركة التنويريَّة اليهوديَّة المُسمّاة الهسكَلة (la Haskala)، سيقول موسى بن ميمون إنَّ التأريخ هو «مضيعة للوقت»، ما فائدة القلق بشأن الحدث إذا حُدِّدَ معنى التاريخ العالميّ مسبقاً؟

أيضاً، وربَّما قبل كلّ شيء، معركة ضدّ الارتباط بالمكان الذي جعلته الآلهة التي ترعاه مقدَّساً.

إنَّ المكانَ هو، بطريقة ما، الأصل دائماً [1]، الآن، ومع ذلك، يكون للمستقبل المأمول الأسبقيَّة على الأصل، إنَّ الرب ليس إله مكان، وهو يحافظ على نفسه خارج العالم، إنَّه من كلّ مكان؛ أي إنَّه من العدم، ولديه شعب «مختار»، لكن الأهم من ذلك أنَّه كشف نفسه لهذا الشعب في المنفى.

لقد ولدتْ إسرائيل نفسها من أرضها: أصبحتْ شعباً في الصحراء فقط، وهو إلهٌ متنقلٌ، إلهٌ بدويّ، يهوه وحده هو الذي يجسد اللا إقليميَّة، وبعيداً عن الانتخابات يبقى في النهاية إلهاً للإنسانيَّة فقط، الإنسانيَّة التي يُنظَر إليها على أنَّها مكوّنة من ذرّات فرديَّة، وبالتالي، فإنَّ الحدودَ التي تميز الشعوب والثقافات والأماكن قد قُلِّل من قيمتها بشكل جذريّ.

يجب القول أخيراً إنَّ العلاقةَ مع الآخر التي تشكل الحتميَّة الأخلاقيَّة بعدّها علاقة أساسيَّة، تتطلَّب أيضاً نوعاً من اللامبالاة تجاه «من هو الآخر»، وقمع هذه الرؤية التي هي سمات خاصة للأفراد الذين يجب التعامل معهم، كما تتطلّب عدم الكشف عن هويَّة الفرد باعتباره الشرط ذاته للعموميَّة المجرَّدة للقانون، وهكذا فإنَّ العلاقة الأخلاقيَّة ممزَّقةٌ سلفاً في أيّ مكان خاص توجد فيه.

مع ذلك، فإنَّ عمليَّةَ الانفصال الافتتاحيّ الذي يحقّقه الكتاب المقدَّس بين الوجود والعالم ليس هو السبب الوحيد لإلغاء المقدّس، وهذا الأمر نابعٌ، كما رأى «ماكس ويبر» بوضوح، من عقلانيَّة تطوّرت بشكل تدريجيّ؛ عقلانيَّة نشأتْ أوّلاً داخل العقيدة، ثم انتشرتْ خطوة بخطوة في جميع مجالات المجتمع، «إنَّ ظهور الفكر العقلانيّ وتطور الإيمان التوحيديّ، كما يؤكّد «مارسيل غوشيه»، يجب أن يُفهما بعدّهما تعبيرين أو لحظتين، من خلال مسارات مختلفة

---

(1) الاستثناء الوحيد، على وجه التحديد، هو إسرائيل، فهي ليستْ أرض منشأ، بل هي أرض مقصد، وبالتالي يمكن القول إنَّها مساحة استبدل الزمن بها بشكل ملحوظ لاستحضار صلة شعب إسرائيل بأرضهم، يرفض الكتاب المقدَّس أيَّ رمز يستدعي البنوة، التحالف اتحاد، «زواج»، إسرائيل هي عروس الشعب اليهوديّ، أرضه الموعودة، أظهر أندريه نير بوضوح أهميَّة ومعنى هذه الرمزيَّة الأفقيّة: «الحبّ الزوجيّ يستحضر مغامرة تحدث في الزَّمن الخطيّ».

قدر الإمكان، لعمليَّة تحوّل الكون الأسطوريّ السحريّ نفسها[1].

ينطوي المقدَّس، كما رأينا، على شكل من أشكال البراءة المُولِّدة للعجائب التي تتناقض مع فكرة الذنب المتأصلة في المسيحيَّة ومع الكون العقلانيّ للسبب الذي يشرح عمليَّة ظهور العالم، والمقدَّس تعريفاً هو ما لا يمكن تفسيره؛ إنَّه ليس نفعيّاً (إنَّه «لا ينفع بشيء البتّة»)، كما أنَّه «غير منطقيّ»، وقد عرّفه «شلايرماخر» على أنَّه شعور يفتح الروح على ما هو غير مرئيّ، وأظهر «رودولف أوتو» أيضاً أنَّ المقدَّسَ «لا يمكن الوصول إليه من خلال الإدراك المفاهيميّ» للكلمة؛ إذ إنَّه ينشأ من أعمق مصدر للمعرفة يوجد في الروح نفسها [2].

من هنا جاءتْ الإشارةُ إلى الشعور الأصليّ الذي ينتج عنه المقدَّس، وبهذا يمثّل إلغاء المقدَّس موضوعاً ما يعني فهمه فقط في بُعْده النفعيّ والعقلانيّ، وفهمه، على وجه التحديد، بعدّه موضوعاً بحتاً، ومع ذلك، فإنَّ العقل، الذي وصفه «جيلبير دوران» بأنَّه «أكثر أشكال التوحيد قتلاً»، يرتبط بجميع السمات المميزة للتوحيد الكتابي كما حدّدناها أعلاه.

إنَّ التمييزَ بين الكائن المخلوق والكينونة غير المخلوقة يحوّل العالم إلى كائن لا يمكن للإنسان أن يحافظَ به إلَّا على علاقة المعرفة العقلانيَّة التي تمثّل مصدر القوَّة التي يمارسها على نفسه، ويؤدي توقّف الشعور بالدهشة حيال العالم إلى تمثيله بعدّه سلسلة من الظواهر التي يكفي العقل لتحديدها: حيث رأى الفكر القديم انسجاماً كاملاً، من المفترض الآن أن يسودَ النظام «الطبيعيّ» الذي يخضع للقوانين، وليس الاختزال العدديّ للإله، مع التأكيد على وجود إله واحد، عقلانيّاً بشكل ضمنيّ، كما قد لاحظ «ديفيد هيوم»[3]، بأقلّ عقلانيَّةً، بقدر ما يحدّد هدفاً يجعلُ ذلك «الإيمان» مجرَّداً بتعدد الأشياء التي تُرَى بالعين، إنَّ مبدأ المساواة يعني العقلانيَّة أيضاً، ومن ناحية أخرى، فإنَّ الروح مرتبطة بالعقل، والمساواة تعني العدد، والعدد يعني العقل، والعقل من المنظور العدديّ يهدف للارتقاء بالمساواة العالميَّة إلى مستوى

(1) مرجع سابق، ص. 204.
(2) المقدّس، دار نشر Payot، 1968، ص. 161.
(3) التاريخ الطبيعيّ للدين، 1750.

الكمال، ودون أن ننسى أنَّ مفهومَ الكتاب المقدَّس للتاريخ يتميز بالعقل، والنظرة النهائيَّة للتطور التاريخيّ تعني وجود مكان مركزيّ؛ مكان للعقل يمكن من خلاله الوصول إلى المعنى العالميّ للتاريخ البشريّ.

من جانبه، شدَّد «ماكس ويبر» على دور التسويغ الأخلاقيّ، الذي يميل إلى أن يصبحَ معمَّماً حين لا تعود القواعد الأخلاقيَّة مستمدَّة من نظام كونيّ، بل من «وصايا» أعلنها الله، وبعد ذلك تصبح الحياة اليوميَّة بمجملها تحت سيطرة القانون الذي يتطلَّب في حدّ ذاته تفسيره بشكل صحيح: حين يواجه الإنسان حدثاً ما، يجب عليه أن يسألَ نفسه باستمرار عن الأسباب الأخلاقيَّة لما يحدث، مع وضع مسألة ذنبه موضع التساؤل دائماً، وبعبارة أخرى تصبح الأخلاق إشكاليَّة، كما كتب «مارسيل غوشيه».

لقد كانتْ الأخلاقُ إيجابيَّة بشكل أساسيّ، وتميل إلى أن تصبحَ استفهاماً بشكل أساسيّ، كما تضمَّن التمسّك بنظام وحكم العالم الذي عُرِف عنه دائماً، تحت حماية الآلهة ورعايتها، أنَّه «ما يجب أن يكون» وأنَّه بأفضل حالٍ يمكن تخيّله، ثمّ تبدأ الأخلاق في اتخاذ مسارات الفحص المتعلّق بمسألة الضمير البشري، والجهد لتسويغ أدوارٍ باتت دون يقين نهائيّ بشأن ما يخطّطه الله في هذا العالم[1]. إنَّ تحريرَ الإنسان من العالم يسمح له بتحديد نفسه وفقاً لحكمه وحده، وهو ما يعود إلى العقل، بهذا يتوقف الإنسان عن كونه تحت أفق الأسطورة والحقيقة (*Alétheia*) بعدّهما كشفاً عن المجهول: بقدر ما يتعلَّق الأمر بالعالم، يجب أن يستخدمَ الإنسان عقله، و«القداسة» التي طلبها يهوه تُسقَطُ بالتالي لتتوافق مع الشريعة، وتصبح موضوع تدوين دقيق، تُسرَد فيه أخطاء ومخالفات الإرادة الإلهيَّة وفهرستها، ومن هنا يتحوَّل الدين إلى نوع من مجموعة قانونيَّة شرعيَّة من التعليمات والوصايا التي تشجّع إنشاء آليَّة نفسيَّةٍ عقلانيَّةٍ بحتةٍ كان «فيرنر سومبارت» قادراً على وصفها بأنَّها «ضد الطبيعة» أو «جنباً إلى جنب مع الطبيعة»[2]، ويظهر هذا التسويغ منذ العقد العقلانّي الذي وُقِّعَ بين يهوه

(1) مرجع سابق، ص. 147-148.

(2) اليهود والحياة الاقتصاديَّة، بايوت، 1923، ص. 304. يرى سومبارت، كما نعلم، في هذا التسويغ للحياة عموماً أحد المصادر الرئيسة للعقليَّة الاقتصاديَّة الحديثة.

وإسرائيل؛ اتفاق «تجاريّ» ينطوي على المعاملة بالمثل فيما يتعلّق بالخدمات التي يقدّمها كلّ طرف إلى الآخر.

إنَّ مفهومَ «تجريد الآلهة من قوَّة مُلْكِها / *Entgörtrung*»، يعود إلى عمليَّة نسيان لدى الكائن المخلوق، بحسب «هايدغر» الذي يرى في هذا النسيان الفعل التأسيسيّ للميتافيزيقيا في الغرب، ويرتكز هذا النسيان الذي نتحدَّث عنه على تحديد الكينونة بوصفها مفهوماً مجرّداً وبعدّها مفهوماً ماديّاً ملموساً من جهة، وعلى تعريف الله على أنَّه الكائن الأسمى من جهة أخرى، وهذا الوجود الماديّ للكينونة يُعَرَّف على أنَّه « مُستوعَبٌ أو احتياطيٌّ من القوى التي يمكن حسابها، والتي تحاول التقنية أن تقلّصَ طبيعتها ومحتواها، إنَّ المسيحيَّةَ واليهوديَّةَ تركّزُ بشكل هائل على كون الله يشكّلُ مركز الحياة البشريَّة وجوهرها: « خلق الله كلّ شيء، وكلّ شيء يعود له؛ إنَّه قبل كلّ شيء وكلّ شيء موجود فيه «(كولوسي[1]، 1 ، 16-17)، ومن خلال استيعاب وجود الكينونة في الله، والتفكير في كونها تحت أفق الله، فإنَّها تؤسّس هذا الأخير بعدّه هدفاً سامياً؛ أي قيمة عليا، ولذلك لا يُنظر إلى الكينونة المجرّدة إلَّا فيما يتعلَّق بالكينونة الماديَّة الملموسة، ولا يُفكر في الأولى إلَّا لمصلحة ومنفعة الثانية، وهو ما يرقى إلى حقيقة أنَّنا لا نستطيع أبداً التفكير في الأمر بصورته المجرَّدة، وأنَّنا لا نستطيع تناوله على هذه الصورة.

في هذا كتب «هايدغر» قائلاً: «الميتافيزيقيا لا تطرح السؤال الذي يتعلَّق بحقيقة الكينونة ذاتها، وهذا هو السبب في أنَّها لا تتساءل أبداً عن الطريقة التي ينتمي بها جوهر الإنسان إلى حقيقة الكينونة، وليس فقط أنَّ الميتافيزيقيا لم تطرحْ هذا السؤال، بل يجب القول إنَّ مثلَ هذا السؤال لا يمكن أن تصلَ الميتافيزيقيا بعدّها ميتافيزيقيا إلى طرحه، وتبقى الكينونة دائماً في انتظار أن يتذكرها الإنسان ويتفكّر فيها كونها جديرة بالتفكير[2].

---

(1) رسالة إلى أهل كولوسي (1، 16، 17): فَإِنَّهُ فِيهِ خُلِقَ الْكُلُّ: مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا عَلَى الأَرْضِ، مَا يُرَى وَمَا لاَ يُرَى، سَوَاءٌ كَانَ عُرُوشاً أَمْ سِيَادَاتٍ أَمْ رِيَاسَاتٍ أَمْ سَلاَطِينَ. الْكُلُّ بِهِ وَلَهُ قَدْ خُلِقَ.(16) الَّذِي هُوَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، وَفِيهِ يَقُومُ الْكُلُّ(17)

(2) رسالة عن الإنسانيَّة، نجده في مجلّة «الأسئلة» III. مرجع سابق. ص. 88.

لم تقمْ الميتافيزيقيا الغربيَّة عبر تاريخها إلّا بالترويج لهذا النسيان الذي يمنع الإنسان من التفكير بكينونته، وانتهى بها الأمر إلى حبس نفسها في أعماق لم يعدْ النسيان فيها يسمح حتى بإدراك ما هو عليه؛ أي بوصفه نسياناً.

لم تكنْ الميتافيزيقيا الغربيَّة قادرة، في الوقت نفسه، على فهم هذه الحقيقة الأساسيَّة وهي زمانيَّة الوجود، على الرَّغم من أنَّ زمانيَّة الذَّات لا تنفصل عن زمانيَّة الكائن الواضحة والجليّة في جميع أنحاء العالم.

إنَّ الزَّمن ليس معياراً بسيطاً للتمييز بين مناطق الكائنات بعدّها مخلوقات ماديَّة ملموسة، ولكنَّه يمثّل في الواقع أفق الوجود، وهذا هو السبب في أنَّ أيَّةَ فلسفة حقيقيَّة للتاريخ تتضمن فلسفة الوعي وفلسفة الوجود، وما يؤسّس الزَّمن في «الكينونة الأصليَّة» التي يتحدَّث عنها «هايدغر» يتعلَّق أيضًا بالكينونة، يرتبط الزَّمن بكيفيَّة ظهور الكينونة لنا، هذا الظهور الذي يفتح المجال الذي يمكن أن تظهرَ فيه كلّ الأشياء بنفسها إلى الوجود، ويلاحظ «هايدغر» أنَّ الكلمة اليونانيَّة *ousia* التي تعبّر عن الكينونة تقابل الكلمة الألمانيَّة *Anwesen*، بمعنى «المُلْكيَّة»، وتُقارن بـ*Anwesenheit* بمعنى «الحضور»، المرادف لـ*Gegenwart*، بمعنى «الحاضر».

الآن، يتحدَّثُ «الحاضرُ» لغةَ الزَّمن، ولذلك هناك «زمانيَّة سريَّة» للوجود، ولكنّ الزَّمنَ الذي هو أفق هذه الكينونة التي تصبح على ما هي عليه ليس لحظة أبديَّة، وليس تعاقباً للحظات التي تحكم التصوّر الخطيّ للزَّمن، بل إنَّ الصورةَ الأكثر عمقاً وجوهريَّةً من ذلك التعاقب وتلك الأبديَّة، كما يقول «هايدغر» تكمنُ في الحاضر الذي تضمّه في داخلها تسمية الكينونة، والذي من خلاله يجتمع الماضي والمستقبل معاً أو بالأحرى يستجيبان لبعضهما البعض، بطريقة أخرى غير تلك التي يشير إليها الظرف «على التوالي»، وبعيداً عن كون أزمنة الحاضر والماضي والمستقبل تتعاقب وراء بعضها البعض، فإنَّها تمثّل بالأحرى أزمنةً معاصرةً جامدةً داخل عالم لا يمثّل حاضره اللحظة التي تمرّ، بل يمتدّ إلى أبعد من المستقبل الذي يستجيب حينها للماضي، بهذا يعيدُ «هايدغر» إلى أذهاننا المفهوم «الكرويّ» للزَّمن حيث

الماضي والحاضر والمستقبل ليسوا مجرّدَ نقاط على خطّ، منفصلة عن بعضها البعض بشكل لا يمكن إصلاحه، بل أبعاداً لأيّة لحظة في الحاضر، وكما هو الحال مع المستقبل، فإنَّ الماضي هو شكل من أشكال الحضور تحت أفق الانكفاء والانسحاب؛ أي الطريقة التي تُلاقينا بها الكينونة: «حتى ما لم يعدْ موجوداً يتبدّى في غيابه على الفور لمقابلتنا[1]»، وهكذا يتّضح ما يعنيه «هايدغر» بـ «نسيان الكينونة».

إنَّ الأمرَ يتعلّق بنسيان حقيقة الكينونة التي يمثّلها البُعْد الزَّمنيّ، ومن هنا فإنَّ الميتافيزيقيا الغربيَّة إذ تقوم ببناء الكينونة وتكوينها بعدّها وحدة تبلغ ذروتها خارج الزَّمن، وفي كيان مستقل عن العالم، فهي تشارك بالدرجة الأولى في الحدث الأساسيّ (*Ereignis*) وهو انسحاب الكينونة الذي لا يتجلّى داخل الزَّمن إلّا لتقديم نفسه على أنَّه نسيان.

كما أنَّ هذه الميتافيزيقيا باختزالها للكينونة لتصبح الله، اختزالاً مرتبطاً بتعارض الكينونة مع العالم، فهي تعكس كلاً من تأثير التراث التوراتيّ والفلسفة اليونانيَّة، فنرى عند «أفلاطون» أو عند «أرسطو» أنَّ الأزواج من *mutos* و *logos*، وعالم التمثيل (المنطق) وعالم القيمة (الأخلاق)، واللغة والفكر، والروح والطبيعة، والعالم المحسوس والعالم المفهوم قد بدأتْ في الانفصال عن بعضها البعض فعليّاً.

في هذا الصدد هناك خطوة أساسيَّة تكمن في الترجمة الخاطئة للمقطع الشهير من سفر الخروج (3 ، 14)[2] حيث يكشف الرب عن نفسه لموسى؛ إذ تُرجِم هذا المقطع بوساطة الترجمة السبعينيَّة والفولغاتية بالصيغة :» أنا مَن أنا« (*egô eimi* ؛ *ego sum qui sum* *ho ôn*). ومع ذلك، فإنّ النص العبريّ (ehié ascher chié) يقول بالأحرى شيئاً آخر: «سأكون ذلك الشخص الذي سيفعل».

إنَّ الكلمةَ *haya* لا تحمل في الواقع معنى «الوجود» إلّا من زاوية «النشاط»، وكلمة

(1) مارتن هايدغر، الزَّمن والكينونة، نجده في «الأسئلة» IV ، دار نشر Gallimard ، 1976، ص. 30.

(2) فَقَالَ اللهُ لِمُوسَى: «أَهْيَهِ الَّذِي أَهْيَهْ». وَقَالَ: «هكَذَا تَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: أَهْيَهْ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ». (خروج 3، 14)

الرّبّ لموسى هي كلمة «وعد»، وقد حوّلتها الترجمة المسيحيَّة بشكل غير ملائم، لكن بشكل ذي معنى إلى تأكيدٍ على الكينونة[1]، سيكون لهذه الترجمة «الأنطولوجيا»، التي تُؤخذ على أنهّا تعريف للجوهر الإلهيّ، عواقب كبيرة، لأنّه على أساسها سوف يعرّف «توما الأكويني» الله على أنّه *subsistens ipsum esse* أو *perse subsistens esse* للإشارة إلى كينونة موجودة في حد ذاتها دون أن تشترِكَ في أيّ واقع آخر.

إنَّ نسيانَ الكينونة شيء حتميّ، والإيمان المسيحيّ لا يطرح أبداً السؤال المركزيّ لأيّ تأمّل في الوجود المجرَّد: لماذا هناك شيء ما بدلاً من لا شيء؟ إنَّه لا يستطيع طرح هذا السؤال، كونه قد أجاب عليه مسبقاً: هناك شيء ما لأنَّ الله موجود وجميع الكائنات مخلوقة من قِبَل الله، ومن السُخف أن نتصوّرَ العَدَم النقيَّ بسبب ضرورة الوجود الذي هو الله، لذا فإنَّ السؤالَ يسقط من تلقاء نفسه، وبالتالي، وجواباً على التساؤل حول الاندهاش من كيفيَّة وجود شيء ما بدلاً من لا شيء، لا يمكن للتقليد المسيحيّ أن يقدّمَ إلَّا الدليلَ الكونيَّ وهو أنَّ الله يمثّل السببَ النهائيَّ لكلّ شيء، كما يكتب «والتر كاسبر»: «مع الله ، تُقدَّم إجابةٌ تشمل الأسئلة الباقية كافَّة، بل تفوقها[2]، وهي إجابة محفوفة بسوء الفهم، وتثير مشاكل أكثر ممَّا تحلّ، استناداً إلى فكرة الخَلْق هذه «التي تعود سببيَّاً إلى الكينونة الماديَّة الملموسة انطلاقاً منها نفسها، بموجب الافتراض المُسبَق لها، وذلك دون أن يُطرَحَ في أيّ مكان على أنَّه في الأصل كان سؤالاً آخر، بالنسبة إلى اليونانيين، أكثر جذريَّة من مسألة الكينونة، أي مسألة الكائن بعدّه مفهوماً مجرّداً مُتَضمَّناً في الكينونة الماديَّة الملموسة» ("بوفريه").

في الميتافيزيقيا الغربيَّة، يُمثَّل الله باستمرار على أنَّه السبب الأوَّل، وهذا السبب الأوَّل هو في الوقت نفسه أساسٌ للقيم؛ أي إنَّه يمثّل القيمة العليا، إنَّ إله الكتاب المقدَّس الذي يدّعي إخضاع حقيقة العالم لحقيقة تتجاوزها؛ هذا الإله الذي يشكّك فيه هو أيضاً إلهٌ يضعه في الوقت نفسه بعدّه علّة العِلل أو علّة غائيَّة؛ أي غاية نهائيَّة.

(1) كتب والتر كاسبر (إله المسيحيين، دار نشر Cerf 1985، ص. 222) قائلًا: «تحوّلُ هذه الترجمات البيان التاريخيّ للوعد إلى بيان حول الوجود والتعريف».

(2) المرجع نفسه، ص. 16.

تبدأ العقلانيَّة المسيحيَّة بتعريف الله بوصفه علّة (غاية) لما هو موجود، وافتراض أنَّ الله هو السبب الأوَّل (*cause*) لكلّ الأشياء؛ أي الكفاءة، يعني إرجاعه إلى العلّة الغائيَّة (*raison*) فعليّاً، والقول بوجود الله استناداً إلى مبدأ يرى أنَّ هذا الأخيرَ هو السبب الأوَّل والنهائيّ لكلّ شيء؛ أي السبب (كحالة طبيعيَّة تقود في تطوّرها إلى شيء آخر) (*cause*) الذي يستند إلى مبدأ العلّة النهائيَّة، بمعنى الغاية النهائيَّة للوجود (*raison*)[1]، يمثّل واحداً من البراهين التي طرحتها المدرسة الفلسفيَّة «السكولاستيَّة» لصالح وجود الله، «لا وجود لشيءٍ بدون علّةٍ واضحةٍ أي غاية واضحة تقود إليه : *Nihil est sine ratione*»، وفي هذا المبدأ يجب أن نأخذَ في الاعتبار مفهوم السبب باعتباره عمليَّة تطوّر طبيعيَّة للأشياء، لا شيء يحدث بدون علّة أو غاية (raison)، كما لا شيء يحدث بدون سبب (cause)، يجب أن يكونَ للعالم سبب يقود إليه بشكل ذاتيّ وطبيعيّ، ويُفترض أن يكونَ هذا السبب هو الله، الذي هو سبب ذاته نفسها[2]، لكنَّ القولَ إنَّه لا يوجد شيء بدون علّة غائيَّة تسوّغه يتضمّن فكرة إخضاع الكينونة لمبدأ العقل بعدّه محرّكاً لها أيضاً، وبالتالي افتراض أنَّ العقلَ يتبع للكينونة أو ينتمي إليها، من جهة أخرى «لم يعدْ مبدأ العقل هو المبدأ الأسمى لأيّ تمثيل لما هو موجود، ولم يعدْ يعني أنَّ كلَّ شيء له غاية، لقد أصبح مبدأ العلّة الآن كلمة تتعلّق بالوجود، وتجيب على السؤال: ماذا تعني الكينونة؟ على الشكل الآتي: أن تكونَ، يعني أساساً أن تكون غايةً[3]، ونظراً لأنَّ الكائنَ الذي هو الله لا يمكن أن يكونَ له علّة غائيَّة، فيجب أن يكونَ هو نفسه علّة العلل فعليّاً، وهكذا نصل إلى المعادلة التي تتضمّن «الكينونة والعلّة الغائيَّة تشكّلان المبدأ نفسه»، كما نصل، هناك في قلب الإيمان، إلى مبدأ الغاية الذي سيتكشّف تدريجيّاً باعتباره مناهضاً للإيمان.

إنَّ تطوّرَ العلم الكلاسيكيّ الذي اعتدنا أن نتحدَّثَ عن مساهمته الكبيرة في إلغاء الهالة

(1) إنَّ مفهومَ «العلّة» هو حالة من الأمور التي تؤدي، في تطورها، (أو «تقود» بشكل صحيح إلى) إلى شيء آخر، بينما مفهوم «السبب» (بمعنى «السبب»)، فهو «سبب مقصود»؛ أي عمليَّة واعية.

(2) التعريف الذي هو شبه منطقيّ فعليّاً: الكائن الذي يسبب نفسه يجب أن يتصّرفَ قبل أن يكونَ موجوداً، يجب أن يسبقَ الإله السبب نفسه بعدّه سبباً ويخلف نفسه بكونه نتيجة.

(3) مارتن هايدغر، مبدأ العلّة، دار نشر Gallimard، 1962، ص. 262.

القدسيَّة عن العالم عن طريق منع الوصول إلى هذه «اللاعقلانيَّة» التي تغمرُ المقدَّس، لم يأتِ نتيجة لأيّ شيء آخر غير إسقاط مبدأ العلّة على العالم الدنيويّ وتناميه هناك، وهذا العلم الكلاسيكيّ الذي نتحدَّث عنه يتميز في الواقع بكونه نشاطاً عقلانيّاً بامتياز، إنَّه يهدف إلى الوصول لتلك الدقة في إسقاط ما «هو صحيح» على ما «هو دقيق»، تلك الدقة التي يمكن التحقق منها، والتي تكون قابلة للحساب، وبفعله هذا، فإنَّ هذا العلمَ يحطم الصورة المقدَّسة للعالم، وهي صورة لا يمكن أن تبقى بعد أن تتلاشى النوعيَّة لصالح الكمّيّة، وبهذا يتطوّر المُتطلّب العقلانيّ على حساب الوعي الأسطوريّ والخيال الجماعيّ، دافعاً العنصر المقدَّس إلى الخلف حتى يذوب ويتلاشى، ومُحوّلاً العالم، وفقاً لدعوته ذاتها، إلى نظام من الأشياء.

وتتبلور عمليَّة إلغاء الصبغة المقدَّسة عن العالم عن طريق التقنيَّة، فتصبح ماديَّة ملموسة، لكنَّ هذه العمليَّة تفرض نفسها أيضاً باعتبارها الشرط نفسه لتطور هذا العالم، كما تسير هذه العمليَّة مع تحويل العالم إلى مجرّد كتلة من الأشياء (عمليَّة تشييء العالم) جنباً إلى جنب.

يفرض إلغاء المقدَّس عن العالم نفسه من أجل أن يتحوَّلَ هذا الأخير: إن لم يكنْ هناك شيء أكثر قداسة في العالم، يمكن للمرء أن يقول حينها، بإعادة صياغة تعبير مشهور، «إنَّ كلَّ شيء مسموح به»، بعد ذلك، فقد كان التحرّرُ من الوهم في الطبيعة شرطاً أساسيّاً لا غنى عنه لتطوير العلوم الطبيعيَّة، وحين تكون الطبيعة هي مقرُّ الإله، فإنَّ العلمَ الكلاسيكيَّ ليس له غير مستقبل محدود، كما أنَّ المقدَّس يختفي حيث يتراجع الحقّ على وجه الدقة.

في هذا المعنى، يلاحظ «بول تيليش» قائلاً إنَّه: «كلَّما تقوقعَ العلم على نفسه، زادَ دفع العنصر الأسطوريّ إلى الخلف بعيداً عن الواجهة»، وكان ما يهدف إليه هذا العلم هو وجهة نظر غير أسطوريَّة للعالم، ولهذه الغاية، فهو لا ينزع عن الأشياء ما هو إلهيّ فحسب، بل ينتزع أيضاً ما يعيش فيها، ينتزع عنها فرديتها، وجانبها الذي يميّزها[1].

إنَّ الموضوعيَّةَ العلميَّةَ على حدّ تعبير «جان بيير سيرونو»، تعيق الحركة الحرّة للفكر

(1) على حدود الدين والعلم، دار نشر Centurion، 1970، ص. 138.

الرمزيّ القائم على التطابق بين العالم الصغير والعالم الكبير[1]، من خلال فصل الذّات عن الموضوع، والإرادة عن التمثيل والتجسيد.

الآن، كما رأينا، فإنَّ التوحيد في الكتاب المقدَّس هو الذي يبدأ عملية التشييء وحالة الإحباط التي يعيشها الكون، والتي تنتج عن التماثل مع الله الذي لا يمكن أن ينبثقَ من العالم، باختصار، كما قال «أ. دبليو شليغل»: فقد «قضتْ المسيحيَّة على إحساس الطبيعة، ولهذا السبب تهيمن الآليَّة في الفيزياء الحديثة، ونشأ العلم الكلاسيكيّ من الرغبة في فهم دقيق لعالم موضوعيّ بات يخضع بشكل عميق لإنسان يمتلك عقلاً يعكس العقل الإلهيّ، ويجد الانقلاب ضدّه أمراً شرعيّاً، وبهذا المعنى يجب الاعتراف بأنَّ الميتافيزيقيا الغربيَّة هي أصل ظهور العلوم الكلاسيكيَّة، إلى جانب الإدانات المسيحيَّة للرغبة الجنسيَّة والصراع الذي غالباً ما أثار، عبر التاريخ، علماء الدين ضدّ العلماء، وليس من قبيل المصادفة، كما كتب «غابرييل فاهانيان»، أنَّ التكنولوجيا الحديثة شهدتْ تطوّرها الأكثر كثافة في الجزء من العالم الذي طبَعَته المسيحيَّة بطابعها بشكل كبير جداً: «تنحدر التقنيَّة من المفهوم المسيحيّ للإيمان، إن لم نقلْ إنَّها تتبع له مباشرة، أو بقول آخر، فهي تنحدر من المفهوم الطوباويّ للدين[2].

على عكس الفكرة الشائعة، يجب القول إنَّ التقنية الحديثة ليستْ علماً تطبيقيّاً بقدر ما هي الوريث المباشر لمبدأ العقل الذي تحمله الميتافيزيقيا الغربيَّة، والذي اكتفى العلم الكلاسيكيّ بتطويره فقط، وهذه التقنية الحديثة تتمثّل، في جوهرها، في ممارسةٍ تتمحور حول نفسها، دونما رغبةٍ مُحتملَةٍ لديها في معرفة الأشياء؛ أي إنَّها تتمثّل، كما يقول «هايدغر»، فيما «ما يمكن للمشروع الرياضيّ (mathématique) للطبيعة تحديده مسبقاً»؛ إنَّها، بقولٍ آخر، ثمرة التناقض القائم على العقلانيَّة الحسابيَّة، بين الإنسان والعالم، التي تترك الإنسان حرّاً في إطلاق إرادته على السلطة من خلال إثبات نفسه على أنَّه «سيد الطبيعة ومالكها» (*Subjicite eam !*)، كما أنَّ العقلَ هو في الواقع عبارة عن نسبةٍ، وحسابٍ، وحسابٍ يُسدَّد، هنا يلاحظ

(1) مرجع سابق، ص. 563.
(2) التوحيد ونقد الأصنام أمس واليوم، نجده في Concilium، عدد 197، 1985، ص. 128.

«هايدغر» أنَّ الجذرَ المرتبطَ بالعقل (*ratio*) كان يعني دائماً، ليس فقط «شرح موقفه» بمعنى «قام بالتسويغ»؛ أي «أسَّسَ لشيء»، بل يعني أن نحسب، وأن نسوّغَ، وأن نصلَ إلى شيء ما بالحساب، وأن نؤسّسَ لشيء ما على أنّه صحيح، ودقيق، وأن نؤكّدَ هذا الشيء بواسطة هذا الحساب ذاته[1]، وهكذا نصلُ، شيئاً فشيئاً، إلى الاعتقاد بأنَّ الشيء صحيح فقط بقدر ما هو عقلانيّ تماماً، ويمكن حسابه، ويمكن فهمه في سجل الدقة فيما نقوم به، ومن هذا المنظور، فإنَّ ما أطلق عليه «فريدريش جورج جونجر» اسم «كمال التقنيَّة» ليس سوى هذا الحساب الكامل للأشياء التي تحوّلت إلى مادّيات، والتي يفترضها مبدأ الدقة المُتعَارف عليه عالميّاً بمبدأ العقل، بهذه الطريقة يتّضح أنَّ التقنيَّة الحديثة هي «ما يُنتِجُ»، وأنَّها ذلك العلم المعروف بعلم «التأويل» أو التفسير (الهرمنيوطيقا/Herméneutique) الذي باسمه تفرضُ أيّة معرفةٍ كانت وجودَ العالمِ بقوَّة العمليّات الحسابيَّة، وبالتالي «تصبح كلُّ معرفة جديدة وسيلةً لفرض عبوديَّة جديدة على الطبيعة [2]»، وأيّ «تقدّم تقنيّ» يرى الفرد يفرض نفسه أكثر بقليل ضدّ عالم موضوعيّ، ثمَّ ينتهي الأمر تدريجيّاً بمهاجمة التقنيَّة لجميع الفئات الطبيعيَّة، وباغتيال الحياة بعدّها فئة قُدِّرَ لها أن تحقّقَ نفسها من خلال وجودها.

وبينما أدركتْ تقنيَّة القدماء (*techné*) حقيقة الكينونة بعدّها كائناً ماديّاً ملموساً في ضوء الكينونة بالمفهوم المجرَّد بطريقة مختلفة تماماً، أخفتْ التقنيَّة الحديثة في مبدئها تهديداً خطيراً عبر التاريخ الغربيّ؛ تهديداً أصاب الإنسان في نهاية المطاف.

يشرح «جان بوفريه» في هذا الصدد قائلاً: «في أفق التقنيَّة، ليس هناك كينونة بالمعنى الماديّ (*Étant*) أكثر ممَّا يأتي، من جانب الإنسان، ليغذّي هيمنة متزايدة على تلك الكينونة؛ أي بعبارة أخرى: لتزويد الإنسان، بقدر ما تتبدّى صورة هذا الإنسان بعدّه سيّدَ الأرض، بالوسائل لدفع إمبراطوريته التي تخضع له إلى أبعد من ذلك، وهنا يمكننا أن نقولَ إنَّ الخطر يبلغ ذروته بالنسبة إلى ساكن الأرض، إذ لم يعد هناك أيّ شيء يحميه من عدم كونه هو نفسه،

(1) مبدأ العقل، مرجع سابق، ص. 253.

(2) ارنست نيكيش، على نطاق واسع، دار نشر، Sinus كريفيلد، 1982، ص. 56.

أي كونه تلك «الذات»، أكثر من درعٍ واقية تُوضَع في مكانها في النظام الذي تجعله تلك الهيئات التي تظهر مترابطة، دون أن تنفصمَ عن الحالة المطلقة، وعن الإنسان بوصفه كياناً موحَّداً متكاملاً»[1].

من جهة أخرى، لم يتجلَّ التأثير المدمر لمبدأ العقل إلَّا بصورة تدريجيَّة، خلال مسار عمليَّة يمكن التعرف على مراحلها بسهولة، وعلى مدى عدة قرون، حُيِّد هذا التأثير بطريقة ما من خلال استمرار المفهوم القديم للمقدَّس الذي وجدتْ المسيحيَّة نفسها مضطرة للتماهي معه، من أجل ترسيخ نفسها في أوروبا، كما استوعبتْ المسيحيَّة في داخلها عدداً من الشعائر والممارسات المميزة للمعتقدات التي كانتْ موجودة قبلها والتي سبق وقامت بمهاجمتها، مثلها في ذلك مثل البوذيَّة الماهايانا، وغالباً ما أعطتْ هذه الشعائر والمعتقدات معنىً آخر، ومن هنا أصبحتْ المسيحيَّةُ على مرّ القرون، «وثنيَّة» إلى حد كبير، ولم يقتصرْ الأمرُ على توليها العديد من المهرجانات التقليديَّة، وبناء كنائسها في موقع الأماكن المقدَّسة القديمة، وتوجيه العادات القديمة إلى عبادة الآثار والبطريركيَّة أو تبجيل القديسين والبشر[2]، وفي الوقت نفسه، كان عليها أن تعيدَ تأهيل توحيدها الإلهيّ الأصليّ فتقوم بتغييره وتلوينه، عن طريق منحه تلك الخصوصيَّة الثالوثيَّة المُعبَّر عنها في عقيدة وحدة الجوهر، وثالوث من الأشخاص، وجعل عدد كبير من الملائكة والحماة المقدسين يسكنون السماء، وكلّ هذا كان تحت تأثير فئات الفكر اليونانيّ (حتى النموذج الثلاثيّ الأقدم).

بلغ هذا التوفيق ذروته في العصور الوسطى، وهي الفترة التي أعاد فيها اللاهوت تأهيل الرؤية الهيروفانية (الظهور القدسيّ) للكون جزئيّاً، بينما استمرَّ دين العامّة من الناس يتغذَّى إلى حد كبير من التقاليد القديمة الموروثة من الوثنيَّة المسمَّاة بالريفيَّة والتي كانتْ موجودةً في

(1) مرجع سابق، ص. 106.

(2) حول التوسع السريع لعبادة القديسين المحليين في نهاية العصور القديمة، فيما يتعلَّق بتطور المسيحيَّة، راجع. بيتر براون، مرجع سابق، ممَّا يوضح كيف أنَّ هذه العبادة جعلتْ من الممكن التوفيق بين قدسيَّة الأماكن وبين العقائد الجديدة.

الأصل بين الفلاحين والمزارعين[1]، مع ذلك، فقد كان الإيمانُ المسيحيُّ، حتى في شكله الكاثوليكيّ والرومانيّ، كما يلاحظ «يوليوس إيفولا»، «عقّبَة حرمتْ الإنسان الغربيّ من إمكانيَّة دمج طريقته الحقيقيَّة وغير القابلة للاختزال بفضل مفهوم المقدَّس والعلاقات مع المقدَّس، وفقاً لطبيعته الحقيقيَّة[2].»

بعد ذلك، بدأتْ الأمورُ تتغيَّر في القرن الثالث عشر حين تطوَّرتْ المدرسة الفلسفيَّة السكولاستيَّة التي قامتْ بتوجيه الفكر المسيحيّ نحو المنطق العقلانيّ لأرسطو الذي تمّ إدراكه من خلال التراث الفكريّ لابن رشد، فابتعد بذلك عن التقليد الأفلاطونيّ الحديث الذي قدّمه ابن سينا، والذي لن يُحتفَظَ به إلّا في الثقافة الإسلاميَّة.

تأخذُ السكولاستيَّة عند «أرسطو»، فكرة السبب الأوَّل للوجود على أنَّها مطلقة، وأنَّها تتشابه مع الله، في حين أنَّ التمييزَ بين المعقول والمفهوم الذي ما زال عالقاً في الشموليَّة نفسها، حتى عند «أفلاطون»، يُفسَّر الآن على أنَّه تمييز حقيقيّ بين العالم والعقل الإلهيّ، وهذا التوجّه، الذي رأى فيه هنري «كوربين» «كارثة ميتافيزيقيَّة حقيقيَّة»[3]، يشير بكلّ ما للكلمة من معنى إلى الخلط الشديد بين الكينونة المجرّدة والكينونة الماديَّة الملموسة الذي سيتجلّى في جميع أنحاء الميتافيزيقيا الغربيَّة[4]، وهذا الخلط هو ما سيجعل «بيرديايف» يقول: «لقد ألغى القديس

(1) نجده في كتاب الكاثوليكيَّة بين «لوثر» و«فولتير»، دار نشر PUF ، 1971 الذي يُظهر «جان ديلمو» الشخصيَّة «المسيحيَّة» نسبيَّاً جدًا لهذه العصور الوسطى، والتي جعلتْ الكاثوليكيَّة التقليديَّة مرجعها المفضل، في الواقع ما يزال الأوروبيُّ العاديُّ عشيَّة الإصلاح مسيحيَّاً بصورة سطحيَّة للغاية.

(2) تمرّد ضدّ العالم الحديث، دار نشر، مونتريال، ص. 199.

(3) ابن سينا وقصة النبوَّة، دار نشر Adrien Maisonneuve، 1954.

(4) إذا كان الله موجوداً، كما يشير «كوربن»، فإنَّه لا يمكن منطقياً أن يكونَ هو نفسه كائناً ماديَّاً ملموساً، حتى لو كان سامياً هناك في الأعلى ens supremum غير أنَّ الخلطَ بين الكينونة المجرّدة والماديَّة الملموسة، وفكرة المجرّد تحت أفق المادّة الملموسة هو «بالضبط ما ارتكبه التوحيد حيث يتم تقديم الالتباس على أنَّه الخلط بين theotès (الألوهيَّة) و theoi (الآلهة).

لا ينبغي الخلط بين الألوهيَّة الفريدة وبين الآلهة الفريدة، كما لا ينبغي، بالقدْر نفسه، الخلط بين الكينونة المجرّدة الفريدة وبين الكينونة الماديَّة الفريدة، لا يمكن أن يكونَ هناك إلّا ألوهيَّة (theotès) بالقدْر نفسه الذي تكون فيه الكينونة المجرّدة (esse) فريدة، وإلّا لم نتمكن حتى من الحديث عن الآلهة بصيغة الجمع، إنَّ المسند في اللغة (le prédicat) يسبق الموضوع (le sujet)، وهذا هو سبب كون الكينونة كمجرّد

«توما» قدسيَّة الكون». وفي الوقت نفسه، أسَّس فلاسفة المدرسة السكولاستيَّة استقلاليَّة القوانين الطبيعيَّة[1]، من خلال وضع مبدأ الاتفاق بين اقتصاد النعمة والطبيعة، ليبدأ موضوع المساواة أمام الله في النهاية، في اتخاذ شكلٍ عقلانيّ مؤكَّد مع القديس «توما»، وهذا ما قاله «لوسيان سفيز» في هذا الصدد حين أكّد أنَّ ما يشاركه المخلوق مع إلهه لم يعدْ متمثّلاً في الروح التي قدّمها له فقط، وإنَّما بالعقل الذي يسمح لنا هذا الإله الأعلى بفهمه[2]، من تلك المسافة اللانهائيَّة المُعترَف بها، ومن المنطقيّ القول إنَّ «البراهين على وجود الله» قد ظهرتْ في ذلك العصر: بالعقل يمكن لكلّ إنسان أن يصلَ إلى معرفة الله، كما يؤكّد «توما الأكويني» بقوله: «يمكن لله وحده فقط أن يكونَ أعظم من الفكر العقلانيّ»[3].

من ناحية ثانية، تقفُ الكنيسةُ ضدّ النزعة الإيمانيَّة (وأحياناً النزعة التقليديَّة)، ولا تفتأ توكّد على أنَّ الله يمكن معرفته على وجه اليقين في ضوء العقل: سيكون هناك «انفتاح طبيعيّ» للعقل على الله، لا ينحصر الإيمان في العقل في اللاهوت الكلاسيكيّ طبعاً - يتم التأكيد على أنَّه يقوم على أساسه في حد ذاته ونحن مقتنعون بإعلان عقلانيته الداخليَّة - والتقليد المسيحيّ، حتى لو كان ذلك بسبب إحاطته بالأشياء البشريَّة، يعرف جيداً، عموماً، أنَّ الإيمانَ

تسبق الحالة دائماً، وتسبق الألوهيَّة theotès دائماً الإله theos، وبالمثل، فإنَّ الإله الفريد المطلق ك ens supremum يتأخر وجوده على الألوهيَّة التي تُنسَب إليه.

لقد أعدَّ اللاهوت التوحيديّ بدقة «موت الله»، تاركاً مجالاً فقط لكائن ماديّ شموليّ من خلال الخلط بين الألوهيَّة الفريدة Theotès وبين الإله الفريد theos، واستبعاد كلّ الآلهة الأخرى (theoi)، ومن خلال الخلط بين الكينونة الفريدة المطلقة كمجرّد مع الكينونة الفريدة المطلقة كملموس، وبالمقابل تستلزم وتشترط وتضمن وحدة الألوهيَّة تعدديَّة الآلهة، تماماً كما تستلزم وتشترط وحدة الكينونة المجرّدة تعدّد الكينونة الماديَّة الملموسة «(رسالة إلى «دافيد ل. مولر»، فبراير 1978، مرجع ذُكِرَ في كتاب هنري كوربين للكاتب كريستيان جامبي (محرر)، دار نشر l'Herne، 1981، ص 123.

(1) البدهيَّة الكلاسيكيَّة «النعمة تفترض الطبيعة»، وهي مجانيَّة تدعم ناتورام، تعبر في اللاهوت المسيحيّ عن الانتماء المشترك لنظام الخلق ونظام الخلاص، ولا سيَّما في ردّ الفعل ضدّ البدعة الغنوصيَّة التي تبرز ثنائيَّة المسيحيَّة إلى أقصى الحدود، ذهبوا إلى حد الادعاء بأنَّ الفداء كان يمكن التفكير فيه فقط كخلاص خارج العالم، أدَّت هذه البدهيَّة إلى ظهور تفسيرات لا حصر لها، يُشار إلى «الطبيعة» على أنَّها افتراض مسبق للنعمة، وهي طبيعة مشتركة بين جميع البشر، يختلف عمَّا يفهمه التقليد الفلسفيّ عموماً بهذا المصطلح عن حقيقة أنَّه يتضمن حريَّة أساسيَّة يميل هذا التقليد إلى معارضتها.

(2) مرجع سابق، ص. 99.

(3) الكليَّة اللاهوتيَّة، I، 16.

لا تحرّكه الحجج المنطقيّة، ولهذا سيحاول هذا التقليد المسيحيّ دائماً المساواة بين الإيمان والعقل، من خلال التأكيد على أنَّ الإنسانَ لديه القدر نفسه من الاحتياج إلى الاثنين معاً، وعلى أنَّ العقلَ الذي يمكن أن يتطور خارج إطار أيّة علاقة مرتبطة داخليّاً بالوحي، سيكون مُستهجَناً تماماً مثل تلك العقيدة الإيمانيَّة التي تدّعي، منذ «ترتليان» (العقيدة السخيفة / *credo quia absurdum*) وحتى علم اللاهوت الحديث، الاستغناء تماماً عن الاستنارة بالعقل، وتظلّ الحقيقة متجسّدة في وجوب عدم تسويغ المسيحيّ إيمانَه لنفسه فحسب، وبالتالي وجوب إيصال فهم رجائه بالله إلى البشر كلّهم، وهو أمر «ممكن بشكل موضوعيّ فقط إذا كان الإيمان المسيحيّ يشير إلى ما هو مشترك بين جميع البشر وإلى ما يجمعهم معاً وراء كلّ الثقافات، وهو عقلهم»، بهذا يكون الجوهر قد قِيل من خلال هذه المصطلحات، وهو الجوهر الذي يرسّخ الإيمان ويطالبُ بوضع جميع البشر المتساوين بالعقل في وجه تلك الأنثروبولوجيا المصطنعة.

إنَّ مثلَ هذا التركيز يوجّه الكنيسة نحو التعريف العقائديّ على حساب التجربة الصوفيَّة، وبالتالي يفتح الطريق أمام العلمنة، بينما يؤدي التسويغ إلى التدهور التدريجيّ لجميع الوساطات الرمزيَّة للإله: تصبحُ الرمزيَّةُ رمزيَّةً خالصة، قبل أن تغيّرَ نفسها، فتتحوَّل، في عصر النهضة، إلى «أسطورة غامضة»[4] وغير مفهومة، وبالتالي غير مجدية.

باتَ واضحاً الآن أنَّ الخطوةَ التالية ستكون في الديكارتيَّة؛ إذ يبدأ الإنجاز الحقيقيّ للميتافيزيقا الغربيَّة مع «ديكارت»، ومع «توماس»، يأتي التفكير ليرتبط مرَّة أخرى بالإيمان، ويشكّل السمة التي تربط الوجود البشريّ بالإله الخالق، يتجاوز العقل نفسه ويلحق الإيمان به بعدّه طريقة بسيطة للحكم في الفكر الديكارتيّ مع المقولة الشهيرة «أنا أفكّر، إذاً أنا موجود» التي تطرح «الأنا» (*ego*) بالفعل باعتباره شرطاً للوجود، وبإعلان «الأنا» شرطاً للوجود، يُعلَن عن استقلاليته، وتصبح الذَّاتيَّة مصدرَ كلّ الفكر الحديث.

أمَّا الإنسانُ الذي ينقل إليه «ديكارت» خصائص المطلق، فإنَّه يؤكّد نفسه دون أيّ تحفظ

(4) والتر كاسبر، مرجع سابق، ص. 117.

على أنّه ذاتيّ (*subjectum*)، بعد ذلك سيأتي «هايدغر» ليقول: «إنَّ جزءاً من جوهر موضوعيَّة الذَّات والإنسان كذات» «هو اللامحدوديَّة غير المشروطة لمنطقة ما مُحتَمَلة من الموضوعيَّة، والحقّ في إقرار هذه الموضوعيَّة»[1].

إنَّ الطريقَ في الواقع مفتوح أمام العقل الحسابيّ، ومفتوح أيضاً أمام إرادة السلطة التي يكون اللجوء إليها حتميَّاً، من المؤكَّد أنَّ «ديكارت» يواصل الإشارة إلى الله، لكنّه يجعلها عمليَّاً فرضيَّة لن تجد العقلانيَّة الحديثة صعوبة في التخلص منها، إنَّ العقلَ مدفوعٌ دائماً بالإيمان، لكن باتّباع منطقه الخاص، سينتهي به الأمر إلى التشكيك فيه بطريقة جذريَّة، بهذا يستقرّ مبدأ العقل في حكمه، ويصبحُ اليوم المقياسَ الكونيَّ لأنَّه يقيس الأشياء كلّها.

إنَّ العقلَ يسمح لنا بمعرفة الله، وليس هذا فحسب، فبعد تحرّره من أغلاله، يصبح استخدامه ممكناً في جميع المجالات، ويصبح المواطن فاعلاً «عقلانيَّاً»، لا يخضع لطاعة الأمير إلّا بقدر ما يتصرف هذا الأخير وفقاً للعقل، كما يُصاغ العقد الاجتماعيّ بشكلٍ فعليّ، وعقلانيّ كلّيّاً، وتغدو ترتيبات الحياة الاجتماعيَّة التي قد يعتبرها الإنسان غير مسوغة، قابلة للانتقاد، بعد ذلك، ونتيجة لما سبق، يطيل الفصلُ بين الروحيّ والزمنيّ من أمَد الانفصال الذي استُهِلَّت به عمليَّة الخلْق، قبل أن يتمّ حلَّه عن طريق تحويل الروحانيّ إلى زمنيّ.

عندئذ يُفتَح الباب على مصراعيه أمام الفكر الليبراليّ الذي يندفع متجلّياً، من "مالبرانش" إلى "بايل"، ومن "لوك" إلى أتباع النزعة الموسوعيَّة، ويغدو الزَّمنيُّ متضمّناً بالفعل المساواة الشاملة. وفي هذا كتب «لوسيان سفيز» قائلاً: «تأخذ شخصيَّة المساواة شكل شرط إمكانيَّة الفهم»، ويتمثَّل دور المساواة في تمكين عمليَّة الفكر لدى جميع البشر: حين تصبح المساواةُ متطلَّباً على أساس نظريَّة عامَّة للفكر، فهي تضمن حقيقة الحكم التي، في المقابل، تسوغ حقيقتها (...)، ومن المساواة المسيحيَّة الكلاسيكيَّة التي مصدرها الروح، والتي لا تؤثّر على التقسيم الاجتماعيّ للسلطة، ننتقل إلى مساواة الطبيعة الموجودة في «الأنا» المعقولة، والتي تفتح إمكانيَّة مناقشة توزيع التقسيمات الاجتماعيَّة، ثم إلى المساواة ذات الطبيعة المعقولة

(1) مسارات لا تؤدي إلى أيّ شيء»، مرجع سابق، ص. 143.

نفسها، بعد إدخالها في الكون الديناميكيّ الذي يتصور إنشاء مدينة عالميَّة، وعقلانيَّة عالميًّا، في تقدّم نحو تحديدٍ نهائيّ، مضيئة وكاملة، كتلك التي اختارها الله نفسه [...] ونتيجة لذلك يصبح الفصلُ بين المساواة الحميمة وعدم المساواة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، هذا الفصل الذي يشكّل أساس استقرار النموذج المسيحيّ، لا وجود له. وبدورها ستظهر مسألة عدم المساواة في الظروف بكلّ فظاظتها [...]، وستكون حينها كلّ مكوّنات التنوير موجودة حقًّا[1].

سيبرز دور تيار الإصلاح، وتؤدي البروتستانتيَّة، ولا سيَّما بروتستانتيَّة «كالفن»، إلى زيادة المسافة التي تبعدنا عن الله، يُقلِّصُ الجهاز الأسريّ إلى الحدّ الأدنى، وتختفي عبادة العذراء والقديسين، وتفقد المعجزةُ كلَّ معانيها، وتتوقف الصلاة من أجل الموتى، وتصبح وساطة المؤسَّسات الدينيَّة لا معنى لها غالباً.

من البدهي حينها أن يجدَ التصوّف نفسه من جديد بصورة جديدة نوعاً ما -تفضّل العلاقة الفرديَّة بالإلهيّ خبرة الله في الروح - لكن من وجهة نظر المقدَّس المأخوذ ببعده الجماعيّ تغدو القنوات الأخيرة التي تربط بين السماء والأرض مغلقةً، وتعزّز الروح الكالفينيَّة عقلنة الحياة اليوميَّة، في الوقت نفسه الذي تجعل فيه الطبقة البرجوازيَّة والنشاط الاقتصاديّ عناصر مساعدة للفعل «الأخلاقيّ»، بهذا يكون الإصلاح قد أثار، أخيراً، ردّ فعل عنيف للإصلاح المضاد الذي كان علامة على الاستئناف العميق للتنصير.

لقد أدّتْ الحروبُ الدينيَّةُ بالدولة إلى السعي وراء أسسها الخاصَّة خارج العقيدة، وهذه هي بداية العلمنة، كما قد فقدتْ المسيحيَّةُ المنقسمة كلّ قدرة لديها على الاندماج الاجتماعيّ، وبات السلم الأهليّ يعتمد على اعتبار الدين «مسألة خاصة».

من هنا يصبح الإيمان قصة محليَّة، وتأتي الليبراليَّة، لاحقاً، وللهدف نفسه، فتؤكّد الحياد الضروريّ للدولة في الأمور الأيديولوجيَّة، من جهة أخرى لم ترَ العصور القديمة وحتى العصور الوسطى في «الحكم الذَّاتيّ» سوى فئة سياسيَّة، بينما جعلَته الحروب الدينيَّة ضرباً من

(1) مرجع سابق، ص. 110 - 117.

الحياة الروحيَّة، ثم الأخلاقيَّة، وشيئاً فشيئاً، غدا كلّ شيء جزءاً من تصوّرٍ شاملٍ للمجتمع سوف يتحوَّل إلى المجال الفرديّ، ثمّ طالتْ حالة الانفصال كلّ المجالات، في الوقت نفسه الذي تنامى فيه صعود الطبقات والقيم البرجوازيَّة، ونتيجة لذلك أصبح العقل أكثر من أيّ وقت مضى الأساس الجديد للحياة المشتركة، وداخل الكنيسة كان هناك ميلٌ واضح لاستبدال اللاهوت القائم على «النور الطبيعيّ» للعقل بلاهوت الوحي، وبذلك «استحوذ الإنسان على الله»، وأخضعه لمقياسه الخاص. كما بات واضحاً من الآن فصاعداً أنَّ العقلَ وحده أصبح لديه القدرة على السماح للإنسان بتشكيل وحدته في إدراك «النظام الطبيعيّ» الذي لم يعدْ يَدين إلى الله بتلك القوَّة التي تحرّكه، على هذا النحو أصبح ممكناً للمرء أن يعيشَ وإن كان *Deus non daretur*، كما يقول «غروتيوس»، يصبح الله فرضيَّة، أو مسألة ملاءمة أو رأي.

مع قدوم عصر التنوير، نزلَ اللاهوت المسيحيّ برمّته إلى الأرض، وحلّتْ «حالة الطبيعة» محلّ جنّة عدن البدائيَّة، وكان هناك الدخول إلى المجتمع، و«الخطأ الأصليّ»، والمستقبل، والآخرة، وأصبحَ الله الآن صانع الساعات العظيم، أو المهندس العظيم، أو ببساطة أكثر «قانون الطبيعة». كانتْ «اليد الخفيَّة» التي صاغها «آدم سميث» نسخةً جديدةً من العناية الإلهيَّة، يتغلغل موضوع المساواة في كلّ مسام المجال المدنيّ، ومن حقيقة أنَّ جميعَ البشر متساوون في العقل، يستمدّ «ديدرو» فكرة أنّه لا يمكن لأحد بطبيعته أن يأمرَ شخصاً آخر، ولم يعدْ الأمرُ يتعلّق بالعمل على خلاص المرء، بل بالسعي نحو السعادة، تختلف الآراء حول إذا ما كانتْ «الثورة» تنتمي إلى الماضي أو المستقبل، مثلما تختلف اليهوديَّة والمسيحيَّة حول مسألة إذا ما كان المسيح قد جاء أم لا: من ناحية كان «لوك» و«آدم سميث» يؤيدان أنَّ العقدَ شيء لا يمكن إعادة النظر فيه، ومن ناحية أخرى أتى «روسو» و «ماركس» ليعيدا تسمية العصور المسيحانيَّة ويطلقا عليها اسم «الغد الذي يصدح بالغناء»، ثمّ ليريا أنَّ هذه العصورَ كانتْ ما تزال في طور التكوين (لا يجب مراعاة المساواة بقدر ما يجب بناؤها)، وسواءٌ كان الإعلان عن مجتمع بدون فوارق طبقيَّة، أم عن مجتمع يسوده السلام بوساطة التبادل الحرّ، كان هناك إجماع على التأكيد، مثل النبيّ إشعياء، أنَّ التنظيمَ الاجتماعيَّ في الأزمنة القادمة

سيكون قائماً على المساواة وأنَّ الاغترابَ السياسيَّ مثل التناقض الذي يولّد الصراعات سيصبح أثراً بعد عين...

يظلُّ للتاريخ نهاية بشكل أساسيّ بفضل أسطورة التقدّم، كما أنّه يسير دائماً في اتجاه عقلانيّة أكبر، وفي اتجاه موضوعيّة أكبر للعالم، وفي اتجاه تقليص قيمة الانتماءات الملموسة لصالح إنسانيّة مجرّدة تكون حقوقها محفوظة لأنّها قويّة بطبيعتها؛ أي إنَّ هذه الحقوق قد تكوَّنتْ قبل تكوّن المجتمعات، وأخيراً في اتجاه القضاء على «الخرافات»، وهو مصطلح يتمّ الخلط فيه بين التقاليد القائمة على سلطة الكنيسة وآخر بقايا مقدَّسة يمكن أن تظلَّ قائمة هنا وهناك، ولكون فكرة «التقدّم» العامّة هذه تمثّل فكرة عالميّة في جوهرها، فهي تخفي على نحو متناقض نزعة عرقيّة وعنصريّة، فالشعوب التي لا تتوافق مع النموذج الغربيّ «للتنمية» تُعلن «بدائيّة»، ويُعَادُ تصنيف الثقافات التي تمت مواجهتها في الفضاء بشكل هرميّ بمرور الوقت.

إنَّ فلسفات التاريخ تشكل هي نفسها العديد من النظريّات اللاهوتيّة التي يحتفظ هيكلها بالمفهوم التوحيديّ لزمنٍ تقدّميّ خطيّ يحكمه عقل إلهيّ، وهنا يفترض «هيغل» مفهوماً موحّداً للزَّمن: تُوجَّه الصيرورة التاريخيّة غائيّاً نحو الهويّة التي تحدّدها، ويصبح العقل، محلّ العناية الإلهيّة، قانونها الأعلى، كما من المفترض أن تخضعَ الظواهر التاريخيّة للقوانين مثل الظواهر الطبيعيّة تماماً، لكن في الوقت الذي بقيتْ فيه الخطة الإلهيّة مخفيّة عن أعين الناس في اللاهوت المسيحيّ، تكشّفت خطة العقل تدريجيّاً في التاريخ عند «هيغل».

أصبحَ العقلُ يكشف عن نفسه بعدّه إلهاً، كما أعلنَ الله عن نفسه بكونه عقلاً، وبعبارة أخرى يبقى العقل هو العمليّة التاريخيّة نفسها، المُدرِكة كلّيّاً، ومن هنا المعادلة التي تقول: كلّ ما هو حقيقيّ يبقى منطقيّاً، وكلّ ما هو عقلانيّ حقيقيّ، وكما هو الحال في الكتاب المقدَّس، هناك شعب «مختار»، حاملٌ مميزٌ لمعنى التاريخ، هناك بالنسبة إلى هيغل شعب «عالميٌّ تاريخيٌّ» في كلّ عصر، وهذا الشعب يمثّل في تلك الحقبة التجسيد الأكثر كمالاً للعقل، أمّا «ماركس»، فسيتعيَّن عليه تحت عنوان هدفه الخاص الاستمرار في هذا الطريق، ومعه ستستمرُّ حركة التاريخ المتأثر بالمعنى العالميّ في التقدّم.

تنتهي الأمور عند هذه الصورة، وتنقلبُ العقلانيَّة «العلمانيَّة» ضدّ العقلانيَّة المسيحيَّة التي هي وريثتها، وذلك بكلّ ثقة بالنفس وبالهيمنة التي تمتلكها، انشقاقيَّة بلا شك، لكنّ وجودها لا ريب فيه. كما يُدان الدين باسم العقل على أنَّه «استبداد» في أشكاله المؤسّسيَّة، باعتباره «خرافة» في أشكالها العقائديَّة، ممَّا سمح لـ«فورباخ» بتفسيره على أنَّه إسقاطٌ مثاليٌّ بسيط لصفات الإنسان، وهذا النقد العقلانيّ يمتدُّ إلى كلّ المستويات.

لقد سبقَ أن قام اللاهوتيون بجعل الله السبب الذي قاد إلى العالم المخلوق، والشرح لكلّ ذلك، وقد قادهم هذا ليضعوا أنفسهم موضع «الدحض» من قِبَلِ تفسير آخر، وليناشدوا سبباً آخر وهو السبب الذي سيقترحه العلم على سبيل المثال.

لقد ضاعفوا العالم بعالمٍ آخر، وعرّضوا أنفسهم بالتالي ليكونَ هذا الأخير مكشوفاً عمّا هو عليه: كحكايةٍ، ووهمٍ ناتج عن الاستياء، بعد ذلك سيقوم «نيتشه» بجعل هذه الحكاية تصبحُ موضع شكٍّ من خلال «علم الأنساب الأخلاقيّ».

هذا ما كان عليه النقد أخيراً من وجهة نظر الضمير الأخلاقيّ: كيف يمكن التوفيق بين حكم كائن قويّ، يجسد العقل الأسمى، وبين الشر الموجود، «كيف يمكن، كما يتساءل «ماكس ويبر»، لقوَّة مُقدَّمة إلينا كليّة القدرة وخيّرة في آنٍ معاً أن تخلقَ مثل هذا العالم غير العقلانيّ من المعاناة غير المستحقة والظلم الذي لا يُعاقب عليه والغباء الذي لا يمكن إصلاحه[1]؟».

سيقول «جوليان فرويد»: «إنَّ التوحيدَ الإلهيَّ يشكل جهداً هائلاً للعقلنة، وقد أخفقتْ هذه الجهود فيما يتعلَّق بالأخلاق التي اقترح التوحيد تأسيسها كونه لا يستطيع تقبّل فكرة وجود الشر[2]».

إنَّ الهوّةَ قد حدثتْ بين العقل والإيمان منذ عصر التنوير، وقد خصَّص «هيغل» مساحة

(1) مرجع سابق، ص. 180.

(2) تعدد الآلهة في القيم والتوحيد الدينيّ عند ماكس ويبر، نجده في جوزيف دوري (محرر)، الله والكنيسة والمجتمع، دار نشر Centurion، 1985، ص. 146 .

كبيرة لهذه الهوّة في كتابه فينومينولوجيا الروح[1]، هكذا نجدُ أنَّ العقلَ يفقد الإيمان من ناحية، ليستقرَّ في العلمنة، وقد يدّعي أنَّه «ربوبيَّة» غامضة: إنَّه مجرّد بقيّة باقية من وجودٍ يهدف في البداية إلى تعويض جرأته، وينتهي بالزوال والتلاشي بسرعة على يد وَرَثة عصر التنوير Aufklärung[2]، ونجدُ من ناحية أخرى أنَّ الإيمانَ يفقد العقل ويميل إلى الانسحاب، إمَّا باتجاه التحريض الاجتماعيّ والسياسيّ «الأخلاقيّ»، أو باتجاه الإيمان العاطفيّ، وليجد نفسه شبه غائب إلّا من حضورٍ باهتٍ في خطاب يندّد به «هيغل» باعتباره «همهمة عديمة الشكل»، ويرى فيه خطابَ فكرٍ يتغلّب «كرَمَهُ» على صرامَتِه وحَزْمِه.

لقد مثّلتْ المسيحيَّة مفارقة العواقب في كلّ مكان، وبإعلان نفسها «الدين الحقُّ الوحيد»، أدّتْ إلى الإلحاد، كما أنَّها جعلتْ إلغاء المقدَّس ممكناً في العالم من خلال مسلّماتها التأسيسيَّة، وبالإضافة إلى ذلك، فقد خلقتْ الظروف التي ينقلب فيها العقل على الإيمان عن طريق محاولتها الربط بينهما، وفقدتْ مصداقيَّة كلّ المعتقدات بتجسيدها لاعتقادٍ لا يمكن اللجوء إليه في النهاية، لأنَّه كسرَ الأسس الأساسيَّة للروحانيَّة البشريَّة، وبتأسيس هذا الدين لجوهر التقنية الحديثة، فقد رأى العلم والتقنية على حد سواء ينقلبان عليه، ولا يجب أن ننسى طبعاً أنَّ المسيحيَّةَ حقَّقتْ شروط المعاملة بالمثل: هؤلاء البشر الذين يواجهون إلهاً يستطيع الاستغناء عنهم في أيّ وقت، كونهم لا يضيفون شيئاً إلى كماله المطلق، سيطالبون بدورهم الاستغناء عنه، وكان تحقيق هذه المعادلة قائماً بعد افتراض أنَّ الله مستقل فيما يتعلق بالعالم؛ افتراضٌ قادَ إليه إنشاء هوَّة وجوديَّة بين الكائن المخلوق والكائن غير المخلوق.

لقد جعلتْ المسيحيَّةُ التفككَ النهائيَّ للوحدة الكلّيَّة الإلهيَّة (l'Un – Tout) ممكناً من خلال الفصل التعسفيّ لهذه الوحدة إلى مجالين، كما أنَّها جعلتْ الإنسانَ فاعلاً في عالم مادّي،

(1) أوبيه، 1946، الجزء 2، ص. 93 – 123.

(2) عصر التنوير هو حركة فكريَّة وفلسفيَّة هيمنتْ على عالمِ الأفكار في القارة الأوروبيَّة خلال القرن الثامن عشر، انبثق عصر التنوير عن حركة أوروبيَّة فكريَّة علميَّة معروفة باسم حركة «النهضة الإنسانيَّة»، يعتبر البعض كتاب الأصول الرياضيَّة للفلسفة الطبيعيَّة –الذي ألفه نيوتن عام 1687– أوّل الأعمال التنويريَّة الرئيسة.

ومكّنته من متابعة حلم السيطرة على الكائنات الموجودة في هذا العالم؛ هذا الحلم الذي لم يؤدِّ إلّا إلى محاولة احتلال الإنسان مكان الله نفسه، ومن خلال اختراع فكرة تاريخ ذي بداية ونهاية مطلقتين، فقد وضعتْ نفسها في موقف يقودها إلى الخضوع للقانون نفسه: بعد أن بدأت بعدّها ديناً، فليكنْ لها نهاية، ودع العالم يستمرّ بدونها.

يجب القول أيضاً إنَّه كلّما ابتعدتْ الآلهة عن العالم، زاد ميل البشر إلى فصل أنفسهم عنها، ولا تكمن المأساة في أنَّ الإنسانَ يؤمن اليوم بأنَّه يستطيع العيش بدون الله، وإنَّما في استمراره في الخلط بين الله والوجود وبرفضه في الوقت نفسه لأيّ شكلٍ من أشكال المقدَّسات.

إنَّ تقليصَ حجم المقدّس، وإخفاء نوره، وجعله، على أفضل تقدير، مجرَّد صفة من صفات الله، يمثّل خلقاً لظروف تقود إلى التعتيم؛ أي إلى انسحاب أساسيّ ونهائيّ له، لقد كان المقدَّس هو «الدعامة البيتونيَّة» التي تحفظ الأرض والسماء، والبشر والآلهة معاً، وقد اختفى كلّ هذا الدور وتلاشى، إنَّ الانفصالَ الذي تمَّ في المشهد الافتتاحيّ لخلق العالم بدأ ينتشر الآن تدريجيّاً في جميع مجالات الحياة الروحيَّة والاجتماعيَّة، والتوحيد الإلهيّ في الكتاب المقدَّس، من خلال رغبته في وضع الله فوق كلّ شيء، أطلق عمليَّة لا يمكن لله إلَّا أن يسقطَ في نهايتها تحت كلّ شيء، هنا يكمن الإلحاد المحتمل للديانة المسيحيَّة، وهو انحراف حقيقيّ من وجهة نظر التجربة الروحيَّة، ممَّا يندرج تحت ما يسميه الهنود («ميتافيزيقيا الحمقى» / *anadhikâri vedânta*) لقد استبعدتْ الميتافيزيقا الغربيَّة كلّ التعالي والتسامي الإلهيّ الأصيل واستعدَّتْ عن غير قصد لظهور الإلحاد المعاصر، من خلال اختزال الله إلى مجرَّد كونه أسمى، أو السبب الأوَّل أو القيمة التي تنشأ منها جميع القيم، وفي هذا يقول «ديفيد ل. ميللر» بحقّ: «مات الله بسبب مرضٍ عُضالٍ طويلٍ هو التوحيد»، هذا ما لم يدركه اللاهوتيّ «والتر كاسبر» كثيراً حين كتب أنَّ الإلحادَ يفترض ظهور المسيحيَّة مسبقاً، وشرحَ ذلك قائلاً: «لقد كسر الإيمان الكتابيّ في عمليَّة خلق العالم المفهوم المقدَّس القديم للعالم، وحقَّقَ اختفاء قدسيَّة الحقيقة من خلال تعيينه الله بوصفه خالقاً للعالم بطريقة واضحة وحيدة، وهكذا اعتقدَ الكتابُ المقدَّسُ أنّ هذا العالمَ الموجودَ دنيويّ وأنَّ الله مقدَّس وأسَّس بينهما تمييزاً نوعيّاً لانهائيّاً، لقد نُفِيَ وجود الله في

اللحظة التي اعتُقِدَ فيها بوجود الله بشكل جذريّ ومطلق[1].

بعد أن عملتْ دون أن تدركَ ذلك لمصلحتها الخاصَّة، كانتْ المسيحيَّةُ «دين الخروج من الدين» حقًّا، حسب تعبير «مارسيل غوشيه»، ولم يكنْ «نيتشه» مخطئاً في تحديد التوحيد المسيحيّ مع العَدَميَّة المحتملة: «العَدَميّ والمسيحيّ (المسيح) يتناغمان معاً، إنَّ العَدَميَّة الحديثة ليستْ في الواقع سوى الانفصال الافتتاحيّ الذي حدث عند خلق العالم؛ هذا الانفصال الناجم عن التوحيد الكتابيّ الذي قاد إلى كلّ هذه العواقب: انفصالٌ مدمّرٌ يدّعي فيه كلّ جزء من الأجزاء، التي تنسى فيه كلّ الأجزاء انتماءَها المشترك، ويدّعي فيه كلّ جزء من الأجزاء أنَّه يؤسّس لوجود جزء آخر، وقد قال «نيتشه» أيضاً إنَّ الله يموتُ اختناقاً من اللاهوت، بهذا يكون إله الكتاب المقدَّس قد قُتِلَ فعلاً على يد أولئك الذين اخترعوه قبل وقت طويل من اكتشاف «الكفار» لجثته، وهكذا يمكن تلخيص التاريخ الغربيّ: انقراض المقدَّس بواسطة الميتافيزيقيا، وموت الميتافيزيقيا بموت المقدَّس الذي أثارته، لقد قال «أناكسيماندر» يوماً: «يجب أن تهلكَ الأشياء بالضرورة من حيث تُولَد»، وقد اتّخذ الإنجيل الفكرة نفسها بصورة أخلاقيَّة: من استلَّ السيف يهلَكُ بالسيف، وهذا القول صحيح، بهذا يكون من وجّه الضربة القاتلة إلى المسيحيَّة، هو بالضبط من كان قد أسَّسها.

(1) مرجع سابق، ص. 33 - 34.

III

عن العلمانيَّة

غالباً ما ترتبط ظاهرة العلمانيَّة بظواهر مثل عقلانيَّة و»شفافيَّة« السلوك الاجتماعيّ، وتدهور المعتقدات والممارسات في الأديان الكبرى، وأزمة الدعوات، والتخلص من الطائفيَّة، إلخ[1]. وتتكوّن العلمانيَّة في الواقع، وقبل كلّ شيء من عمليَّة أوسع، لها تأثير الانسحاب من إمبراطوريَّة المؤسَّسات والفكر الدينيّ في قطاعات أكبر من الحياة الاجتماعيَّة والفكر العام.

تكون هناك علمانيَّة حين لا يكون المجتمع خاضعاً للتأثير الهيكليّ للدين، وحين لا تقوم الكنائس بإضفاء الشرعيَّة على أيّ شيء هناك، وحين لا يجد «المؤمنون» في الحياة الجماعيَّة صدىً كبيراً لإيمانهم، وكما أنَّ الله «ميت» بمجرَّد أن تتبلورَ فكرة موته في وعي الناس، فإنَّ المجتمع يصبح «ملحداً» بمجرّد أن يتوقفَ الإيمان عن تنظيمه، من هنا يتحدَّث «مارسيل غوشيه»، عن وجه حقّ، عن «مجتمع ملحد» يمكن أن تتكوَّنَ غالبيّته من المؤمنين، ولكنَّه

(1)(1)وفقاً لدراسة استقصائيَّة نُشِرت في صحيفة La Croix بتاريخ 23 نيسان / أبريل 1985، فإنَّ 57٪ من الفرنسيين يعتبرون أنَّ الكنيسة اليوم تؤدي دوراً ضئيلاً أو معدوماً في المجتمع. 69٪ (الكاثوليك الممارسين: 58٪)، وأنَّ المجتمع يسير في اتجاهٍ تتراجع فيه القيم الدينيَّة، نحن نعلم أيضاً أنَّ هذه الممارسة تتناقص باطراد، بما في ذلك الشعائر «الاجتماعيَّة» مثل المعموديَّة أو الزواج الدينيّ.

سيظلُّ مع ذلك ملحداً بوصفه مجتمعاً، والمجتمعات الغربيَّة اليوم هي مجتمعات ملحدة.

نتحدَّث هنا عن انحسار المقدَّس (Entzauberung)؛ إنَّه تراجع وانكفاء للبُعْد العجائبيّ المدهش للكون الذي يعطي الإنسان فيه مساحة لنفسه يتأمّل فيها فيما يحيط به من خلال وساطة المقدّس، وانفصال الأنيموس (*animus*) والأنيما (*anima*)[1].

في المجتمعات الغربيَّة، تستحوذ التقنية وعقليَّة السوق على كلّ شيء، وتميل إلى إخضاع كلّ شيء لسلطة الكميّة، وللتخوف العقلانيّ و«الملائم» للأشياء، وتصبح الحياة اليوميَّة موضوع تقييم دائم من زاوية «المصلحة الأكبر»، فتطغى النفعيَّة على الفكر كلّه، وتحلُّ المُلْكيَّة محلَّ الكينونة؛ أي إنَّ قيمةَ الأفراد وهم المرجع النهائيّ للمجتمع تتعلّق فقط بما يملكون، وبهذا يصبح الوقت نفسه موحداً، وآليّاً رتيباً يطبع «العمل» و«وقت الفراغ» بإخضاعهم للمبدأ المردود نفسه، من جهة ثانية يسير التجانس الاجتماعيّ جنباً إلى جنب مع مبدأ اقتلاع الفرد من مكانه، يصل تجسيد العالم إلى ذروته، أي إنَّ الهيمنة على الأشياء التي تحوّلتْ إلى جماداتٍ تجعل العالم نظاماً للأشياء تصبح داخله العلاقة بالآخر عالقة من الآن فصاعداً في تبعيَّة العلاقة بالأشياء والأفراد الذين تحوّلوا هم أنفسهم إلى أشياء جامدة، يصبح العالم أحادي البُعْد، وتشكّل الثقافة الجماهيريَّة إنساناً أحادي البعد لم يعدْ يعيش إلَّا في حالة من عدم الرضا الأبديّ عن الحاضر المنقطع عن أبعاده العميقة، والفنون نفسها تتحوَّل إلى مجرَّد صناعات، كما تُقلَّصُ اللغة إلى وظيفتها التشغيليَّة، ويصبح الفكر التأمّلي مُحْبَطاً في كلّ مكان، كما يَجهدُ الإنسان للابتعاد عن معاناته، فيخدع نفسه بوهم الموضات والحفلات التي تمنعه من رؤية ما ينتظره.

إذاً؛ كلُّ شيء يساهمُ في تدهور الوظيفة الرمزيَّة؛ إذ يصبحُ الإنسانُ موظفاً عبداً للتقنيَّة بشكل تدريجيّ، ويسحق حكم التقنيَّة إذ تطغى فوريَّة الإدراك ولعب الخيال الذي من شأنه

(1) إنَّ الأنيما هي صورة فطريَّة للمرأة في الرجل (إنهَّا الجزء الأنثويّ من الرجل)، والأنيموس صورة فطريَّة للرجل في المرأة (إنَّها الجزء الذكوريّ من الزوجة)، كلاهما يُنظر إليه في الأحلام ويتم تمييزهما عن الأنماط الشخصيَّة الأخرى من خلال الشحنة العاطفيَّة التي تنقلها.

أن يسمحَ لنا برؤية العالم بعدّه لعبة من التبادلات اللانهائيَّة، بهذا يصبح للأشياء التقنيَّة، التي تُمنح لنا بعدّها أدوات نفعيَّة، وجودها الخاص، ممَّا يجعلها غير صالحة لأيّ بُعْدٍ رمزيّ، فتفقد أيّ انفتاح رمزيّ، ولا تشير إلَّا إلى نفسها بوصفها أشياء «وظيفيَّة»، واضحة على هذه الصورة؛ أي تافهة.

يسعى التاريخُ الغربيُّ إلى أن يكونَ ثابتاً، بعيداً عن عددٍ لا يحصى من الأحداث دون أهميَّة أو نتائجَ حقيقيَّة، يحلُّ «السعي وراء السعادة» محلَّ تحقيق الخلاص، ويصبح الجسدُ موضوعَ «رعاية» كانت تُعطى للروح ذات يوم، كما لم يعدْ يُنظر إلى الموت على أنَّه حالة الحياة ذاتها، بل على أنَّه قيدٌ يجعل كلَّ سعادة سخيفة من خلال منع التمتع بها بشكل كامل، يصبح الموت مخزياً وعبثيّاً، لكن حين يكونُ الموتُ عبثيّاً، فإنَّ الحياةَ نفسها تصبح كذلك، لأنَّ أسبابَ العيش والموت هي نفسها في النهاية، ومن ناحية ثانية تتميز الحداثة (من مذهب المتعة الجماعيَّة إلى النرجسيَّة الفرديَّة) بعدم الكشف عن هويتها، وبالتفكك، واستحالة التواصل المستمرّ، والألم الذي ينشأ من الشعور بالإهمال لإنسان يكتشف نفسه أكثر من أيّ وقت مضى مرهوناً للموت في عالمٍ لم يعدْ له أيّ معنى.

لقد أصبحَ الدينُ مسألةً خاصَّةً بالكامل، ولم يعدْ هناك حتى، في فرنسا على الأقلّ، «مسيحيَّة اجتماعيَّة»، حتى الإيمان نفسه توقّف عن أن يكونَ إلَّا «طريقة معيَّنة للوجود» («د. سولي»)، وأصبح المُعتَقَد وجهة نظر واحدة من بين أمور أخرى، وأن يكونَ المرء مسيحيّاً اليوم يعني أن يكون لديه «رأي»، ليس أكثر ولا أقلّ صحة من أيّ رأيٍ آخر يمكن لكلّ مؤمن في نهاية المطاف، في ظلّ الجهل المتزايد بما يؤسّسه، أن يعيدَ تشكيله بطريقته الخاصَّة.

إنَّ البابا يوحنا بولس الثاني يحظى بشعبيَّة، لكنّ «صورة علامته التجاريَّة» لا تجذب أيَّ شخص إلى الإيمان -التي يُحافَظُ عليها، كما هو الحال في بولندا، فقط بقدر ما يمكن دعوته للعب دور سياسيّ ما- لقد تجلّى الإلحاد خلال العقود الماضية بشكل رئيس في شكلين: من وجهة نظر المعرفة، من خلال إعلان استقلاليَّة الطبيعة (يمثّل الله فرضيَّة يمكننا الاستغناء عنها)، ومن وجهة نظر الحريَّة، من خلال إعلان استقلاليَّة الذَّات (ما يتم التنازل عنه لقوَّة

الله يُنتزَع من سلطة الإنسان)، غير أنَّ الإلحادَ المسوَّغ لم يعدْ له وجود في مواجهة مسيحيَّة غير منظّمة، فقد اختُبِر سابقاً باعتباره نفياً (طفيليّاً) للإيمان بالله، وأُفسِح المجال للامبالاة به لدى الجماهير، فهو من ناحية تأكيد غير مؤكد للإيمان، ويقتصر على ذكر الافتراضات «المجانيَّة السخيّة» في شكل صورٍ نمطيَّةٍ تافهةٍ، ومن ناحية أخرى، فهو نفيٌ لم يعدْ يجد الكثير لينفيه؛ إنَّها نهاية القناعات التي تتحدَّث بشكل صحيح في الفراغ، وهو ما أسماه «نيتشه» عهد «الإنسان الأخير»، كما توقّع «بول فاليري» الوضع الحاليَّ حين قال: «لم يعدْ الجَدَلُ الدينيُّ قائماً بين الأديان، وإنَّما بين أولئك الذين يعتقدون أنَّ للإيمان قيمة ما من جهة، وبين الآخرين من جهة أخرى[1]، وهو موضوع يمكن أن يمتدَّ إلى السياسة أيضاً: أزمة التشدّد، وظهور سياسة الاستعراض، وتزايد الانقسام بين أولئك الذين يفكرون في شيء ما وأولئك الذين سمحوا لأنفسهم بأن يجرفهم التيار.

يقول «بيير تشونو» إنَّ العصرَ الحديث يمثّل ظهور «العالم الكامل»، ولكنّ هذا العالمَ المُتخَمَ يملؤه الفراغ قبل كلّ شيء، إن أصبحتْ المسيحيَّة موضع شك وريبة بعد احتكارها للإيمان، فإنَّ كلَّ الإيمان سينهار معها: أيّ إلهٍ نتراجع عنه إن كان هناك واحد فقط، ولم نعد نريده؟

لقد حرَّر التوحيد الكتابيّ الإنسان في مواجهة العالم، وبالتالي خلق الظروف لتعميم هذا التحرّر، وبعد ذلك قام العالم الحديث بإضفاء الشرعيَّة على جميع أشكال الانفصال على التوالي، ممَّا جعل هناك العديد من «الحقوق» والافتراضات المسبقة لـ «الحريَّة»، ثمّ من خلال جعل الله القيمة العليا، تكون المسيحيَّة نفسها قد عمّمتْ حكم القيمة؛ إذ إنَّ الأهداف، المتنافسة في البداية، ينتهي بها الأمر بقبول بعضها البعض على أنَّها متكافئة، أي على أنَّها تقف على الحياد فيما بينها بعد أن كانتْ قد حاربتْ بعضها البعض، إنَّ مجيء عصر القيمة يؤدي بشكل منطقيّ للغاية إلى تفكك أنظمة القيم، وقد قال «ماكس ويبر» في هذا الصدد: «إنَّ مصير عصرنا، الذي يتسم بالعقلانيَّة، والتفكير، وقبل كلّ شيء بخيبة الأمل من العالم، قد

(1) كما هو، الجزء 2، دار نشر Gallimard، 1971، ص. 71.

دفع البشر إلى إبعاد أسمى القيم العليا من الحياة العامَّة[1].

لم تعدْ الأصواتُ الأربعة اللانهائيَّة التي تلتقي في انفتاح المقدَّس مسموعة، يسمع الإنسان الكثير من الأشياء، وما يزال ينصتُ إلى أيّ شيء كان، يدور العالم في ضجيجٍ وجعجعةٍ بدلاً من أن يقوم بحركته في صمت، لم يعدْ الإنسانُ يسمع ما هو أصيل، لم يعدْ يسمع ما يطلب منه أصلاً أن يقوم بسماعه، ومن هنا يبدو المقدَّس ميتاً.

لقد أثارَ هذا التطور ردود فعل مختلفة، أخذ البعض ينكرون مسؤوليَّة الميتافيزيقيا الغربيَّة فيما آل إليه التاريخ، واعترف آخرون بذلك فقط ليروا فيه «انشقاقاً»، و «هرطقة»، تقود إلى رفض كلّ التعالي والتسامي الإلهيّ كأنّ الأديان، من وجهة نظر تاريخ الفكر، ليستْ مسؤولة عن بِدَعِها. (هل الطفل الطبيعيّ الذي لا يعترف به والده هو، بالقَدْر نفسه، ابن لأب آخر؟).

إنَّ المسيحيين «التقليديين» هم من بين أولئك الذين يكررون أنَّ الإنجيلَ بدون الله يمكن أن يكونَ مجرّد سُمٍّ زُعاف، لكنّ كلامهم يبقى أكثر قابليَّة للتصديق حقّاً، إنَّهم غير قادرين على تخيّل المسيحيَّة إلَّا في شكل التعليم المسيحيّ الذي دغدغ طفولتهم؛ إذ إنَّهم مُهمَّشون بشكل هائل، وبدعوى أنَّهم على حقّ ضدّ الأساقفة، وضدّ الكنيسة، وحتى ضدّ البابا، فهم يعتبرون أنفسهم، بشجاعة في كثير من الأحيان، الحَمْلان الوديعين «الحقيقيين» للإيمان، والوحيدين المخلصين للتقليد حقّاً، لكنَّهم ينسون أنَّ جميع البِدَع قد بدأتْ هي أيضاً بالادعاء بأنَّها مستوحاة من التقليد «الحقيقيّ».

على العكس من ذلك، يعلنُ اللاهوتيون الآخرون، وخاصة البروتستانت وأحياناً الكاثوليك، عن رضاهم عن التطور الحاليّ، فهم يرحّبون بموت المقدَّس الذي يقومون بركنه إلى جانب «الخردوات» والخرافات: إنَّ المقدَّس ليس سوى «لحظة غير عقلانيَّة» في تاريخ الإيمان، وبالتالي فهم يدعون إلى العودة إلى الجوهر الأصليّ للمسيحيَّة والتخلي عن المنظور الغربيّ الذي سَكَنَه لفترة طويلة، كما قاموا بشجب النزعة المحافظة والجامدة للكنائس؛ إذ

(1) رجل العلم والسياسيّ، 18- 10 / UGE، 1970، ص. 105 - 106.

إنّهم يرون في العلمانيّة ظاهرة إيجابيّة إلى حد كبير، تسمح للدين المسيحيّ بالتخلص من الخبث «الوثنيّ» الذي أعاقه التاريخ، إنَّ الدينَ المسيحيَّ هو لاهوت العلمانيّة[1]، التي دفع بها إلى أقصى الحدود لاهوتُ «موت الله»[2].

لقد كانَ «جاك ماريتان» من أوائل الذين دافعوا، في فرنسا، عن الانتقال من المسيحيّة المقدّسة إلى المسيحيّة الدنيويّة، وكان «كارل بارث» قد وضعَ المقدَّس في جانب الدين، وجعله عكس الإيمان إلى حد كبير: «الدين هو عدم اعتقاد بالله؛ الدين عمل نقوم به، ويجب على المرء أن يقولها بصراحة: إنَّه عملُ الملحدين[3]، من جانب آخر، وعلى عكس الموقف الإيماني لمن يستمع إلى كلمة يهوه، فإنَّ الدينَ سيكون «كفراً» (Unglaube)، كما يرى «بارث» في الوحي قمعاً للدين ذاته أيضاً[4]، الذي يكشف بأنَّه «عدم إيمان، ولكنَّه يرى فيه إمكانيّة تجاوز الدين، وبذلك إلحاقه به من خلال قلبِهِ رأساً على عقب.

إنَّ «الحكم» بأنَّ الإيمانَ يستند إلى الدين يجعل من الممكن الحفاظ عليه من خلال «إعادة خلقه»، وبعبارة أخرى، كما يقول «كارل بارث»، يجب أن «يُنقذ» الدين بالإيمان، فمن خلال قمع الدين يمكن للمسيحيّة أن تثبّتَ نفسها في مكانها بشكل فعليّ، وهذا هو مبدأ «اللاهوت الديالكتيكيّ»، الذي تبناه مؤخراً «جاك إلول»[5]، والذي يدرك فيه المرء تأثير مفهوم

---

(1) راجع: ديتريش بونهوفر، المقاومة والخضوع، دار نشر Labour et Fides ، جنيف، 1963 ؛ وهارفي كوكس، المدينة العلمانيّة، دار نشر كاسترمان، 1968، وفريدريك غوغارتن، القدر والأمل في العالم الحديث، دار نشر كاسترمان، 1970، وج. ب. ميتس، لاهوت العالم، دار نشر، 1971.

(2) راجع: جبرائيل فاهانيان، موت الله، ثقافة حقبة ما بعد المسيحيّة، بوكيت شاستل، 1960، لن نعلقَ على هذا التيار الذي لم يقاوم تناقضه الداخليّ: إذا مات الله، فسيموت كلّ الحديث عنه، لذلك لم يعدْ لدى اللاهوت مكان ليبقى فيه.

(3) العقائديّة والتسلّط، دار نشر Labor et Fides، جنيف، 1953.

(4) إنَّ هذا التأكيدَ دقيقٌ تاريخيّاً، يظهر مصطلح «دين» (في اليونانيّة threskeia) ثلاث مرات فقط في الأناجيل، وبالنسبة إلى المسيحيين الأوائل تستحضر كلمة «religio» الوثنيّة بوجه خاص، وهذا يفسر كيف أنَّ المسيحيين في ظلّ الإمبراطوريّة الرومانيّة كثيراً ما كان يتم استنكارهم على أنّهم «ملحدون»، ولم يكنْ هذا إلا مسوّغاً.

(5) المتزمّتون الجدد، دار نشر Fayard، 1973.

«الأوفيبين / Aufhebung » عند «هيغل»[1].

يُعَدُّ تفسير «بارث» أحد الجوانب الأكثر إثارة للاهتمام في لاهوت العلمانيَّة، ومن ملاحظة عدم اليقين من المصادر المتعلقة بحياة يسوع فقد حدَّد «رودولف بولتمان» لنفسه هدف «نزع الأسطورة» عن الإيمان وبالتالي تخليص مفهوم «كرازة»[2] أو التبشير بالدين من الفئات المقدَّسة التي سجنته. وفي هذا الصدد، يذهب «ديتريش بونهوفر» إلى حدّ القول إنَّ الإلحادَ الجماعيَّ يحرّر الأنظار نحو «إله الكتاب المقدَّس»، الذي يكتسب بعجزه في العالم القوَّة والأبعاد العظيمة»، بحيث» يكون العالم المتحرّر أكثر إلحاداً، وبالتحديد من أجل هذا، ربَّما يكون أقرب إلى الله من العالم غير المتحرّر». لا يمكن لمثل هكذا قول إلَّا أن يثيرَ ضجةً لدى المسيحيين التقليديين، لكنَّه يحتوي مع ذلك على جزء من الحقيقة[3].

أخيراً، يرحّب «هارفي كوكس» بتزايد عدم الكشف عن ماهيّة الحياة الحديثة، ويفسّر ذلك على أنَّه «تحرّر» من «قيود» الحياة التقليديَّة، مشيراً إلى أنَّ التنقلَ هو شرط أساسيّ للتغيير الاجتماعيّ، وأنَّ الرؤية التوحيديَّة ولدتْ في سياق بدويّ: يبدو أنَّ العبرانيين كانوا أقرب إلى دعوتهم حين كانوا تائهين ومشرّدين»[4].

ومن جانب المعسكر الكاثوليكيّ، يهنّئ «بيير أنطوان» و «آبل جينيير» نفسيهما أيضاً على حقيقة أنَّ العصرَ الحديثَ قد خلّصَ الدينَ من «افتتان المقدَّس»[5]، ويريا في المقدّس عنصراً أسطوريّاً وثنيّاً في جوهره، يجب على المسيحيَّة أن تتخلَّص منه، كما بدأتْ تبتعد عن روائعها

(1) ذهب بارث أيضاً إلى حد أن يرى في التناظريَّة «اختراعاً للمسيح الدجال»، ممَّا دفعه لوقت طويل إلى إدانة كلّ اللاهوت الطبيعيّ.

(2) كرازة أو بشارة تعني في المسيحيَّة الجهر بالإيمان والتبشير به، والوعظ، المصطلح مبنيّ على تعبير من العهد الجديد، هناك جملة من الكلمات أوَّل ما ترد في رسائل بولس وفي إنجيل مرقس؛ إذ يستخدم كلا المؤلفين هذه الكلمة لتعني إعلان البشارة، الكرازة، الموجهة للعالم كلّه، تتكوَّن من «إعلان صلب وقيامة يسوع».

(3) كانتْ هذه وجهة نظر إرنست بلوخ الذي يرى أنَّ الإلحاد ضمنيّاً من قبل المسيحانيَّة، فالملحد يمكن أن يكون مسيحيّاً صالحاً وحده (راجع: الإلحاد في المسيحيَّة، حول دين الخروج و دين الملكوت، دار نشر Gallimard ، 1978).

(4) المدينة العلمانيَّة، مرجع سابق.

(5) المكان المتحرّك والأزمنة غير المؤكّدة، دار نشر Aubier، 1970.

وأعيادها تماماً، وعن تراتيلها، وشعائرها الدينيَّة ولاتينيّتها، يجب على الكنيسة، بطريقة ما، أن تصبحَ متمرّدة لتحطيم الأيقونات مرَّة أخرى.

إنَّ الكتابَ المقدَّسَ نفسه الآن موضعُ تساؤل من قبل علم اللاهوت الذي يسعى إلى إعادة صياغة نفسه من خلال تجاوز الإلحاد التقليديّ (مثل الإيمان بالله)، لا دحضه، كما أنَّ الإيمانَ بإلهٍ يمكن إثباته، أو الإيمان بإلهٍ يُؤخَذُ بعدّه برهاناً يكون، كما يدرك معظم اللاهوتيين الآن، بجعله بحجمٍ يماثل حجم الآلهة الأخرى، وهذا يمثّل فرضيَّةً «قابلة للتحقّق»، إنَّما تبقى فرضيَّة مع ذلك، إنَّ براهين الله تكون «مقنعة» فقط لأولئك الذين يؤمنون فعليّاً، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنَّ الإله الذي يمكن إثباته، هذا الإله الذي يكون من مرتبة الإنكار أو التثبيت، هو إله ما يزال قريباً جداً من الإنسان، وهو بعيد جداً عن هذا الإله الآخر الذي ثبّت نفسه بوصفه إلهاً في يوم وحي سيناء.

وأخيراً، يجب القول إنَّ الرغبةَ في إثبات وجود الله تعني ضمناً أن يكونَ هناك فكرة عمّا يريد المرء إثباته حقّاً، في هذه الحالة يتوقَّف الإثبات عن أن يكونَ منطقيّاً؛ هذه هي الطريقة التي يذهب بها «جان لوك ماريون»، متأثراً بـهايدغر، إلى حدّ رفض تعريف الله على أنَّه يمثّل «عبادة الأوثان»، ويقترح التفكير في الله خارج الميتافيزيقيا الكلاسيكيَّة «التي تؤدي حتماً، من خلال التجديف (الدليل)» إلى سحق الأصنام وتلاشيها (الإلحاد المفاهيميّ)[1].

ومن جانبه، يسعى العقلُ التأويليُّ مع دُعاته «ديلثي» و «غادامر» و «ريكور» إلى توضيح سرّ الفهم[2]، ماذا يحدث بالضبط حين نفهم؟

يشدِّدُ «غادامر» على أنَّ الفهمَ ليس أسلوباً خاصّاً للارتباط بالعالم، وإنَّما هو «وجوديٌّ» بالأحرى، وهو نمط الكينونة الموجودة نفسه، ويُعطَى بالضرورة بعدّه ذاكرةً ومشروعاً من خلال تحقيق أبعاد الماضي والمستقبل في ذاته، ثمّ يكتب قائلاً: «بقدر ما نفهم، نصبح متورطين

(1) الوثنيَّة المزدوجة، ملاحظات حول الاختلاف الوجوديّ وفكر الله، نجده في ريتشارد كيرني وجوزيف ستيفين أورلي (محررين)، هايدغر ومسألة الله، دار نشر Grasset، 1980، ص. 59.

(2) راجع: جان غريش، عصر العقل التأويلي، دار نشر Cerf، 1985.

في حدث الحقيقة، ونصل متأخرين كثيراً، إذا أردنا أن نعرفَ ما يتوجَّب علينا تصديقه [1]».

إنَّ هذه المقترحات وهذه الأعمال ليستْ بغير ذي فائدة، والتيارات اللاهوتيَّة التي تحاول أن تحلَّ محلّ أنطولوجيا المادَّة الكلاسيكيَّة؛ أي الفكر العلائقيّ بين الإنسان والله، تمثّل، على وجه الخصوص، بلا شك أفضل جزء من البروتستانتيَّة، لقد قال «لوثر»: «ما تتمسَّك به وتتخلَّى عن قلبك عنده، هذا هو إلهك بكلّ دقة»، من خلال تعميق هذه الفكرة يمكننا أن نؤكّدَ اليوم أنَّه من المستحيل التحدّث عن الله في حدّ ذاته، لأنَّ المخاطرة أكبر من أن تُجسِّدَ، وبالتالي حرمانه من ألوهيَّته، سيكون من الممكن التحدّث عن الله فقط في علاقته بالإنسان، لكن ينتج عن ذلك أن يكونَ «وجود الله في صيرورة» («ج. إيبلينج»)، وهو موقف من الواضح أنَّه بعيد جداً عن الدوغمائيَّة التقليديَّة.

إجمالاً، يثبت لاهوت العلمانيَّة براعته وفعّاليته أحياناً في تحليلاته وتساؤلاته أنَّه غير قادر إلى حدّ كبير على ابتكار أشكال جديدة، «تتكيَّف مع عصرنا»، للعلاقة مع الله التي يدّعي إطلاقها، ويميل اللاهوت الحديث إلى التفكير في أنَّ الله لم يعدْ في أفق الجوهر بقدر ما هو في أفق كمال الحريَّة والحبّ المطلق، ثمّ يقدّم افتراضات محدّدة كأن يقول مثلاً: «إنَّ الردَّ المسيحيَّ على الإلحاد الحديث ليس دليلاً على أنَّ الله ضروريّ، وإنَّما أنّ الله عظيم دائماً، لسنا بحاجة إليه لشرح العالم الدنيويّ؛ إنَّه خارج العالم، وهو يتجاوز كلَّ ما هو موجود في العالم وكلّ ما هو وظيفي للعالم، إنَّه الحبُّ الذي لا يمكن فهمه إلا بالحبّ، وبالتالي في الحريَّة.

هذه التعليقات الغامضة للغاية التي يُؤخَذُ مصطلحا «الحريَّة» و «الحبّ» فيها على مستوى من التجريد والعموم الذي يزيل كلَّ الصرامة منها، يمكن لها في الواقع إغواء أولئك الذين يريدون ذلك فقط، والخطاب المسيحيُّ المعاصر حين لا يضع نفسه بشكل محض وبسيط في أعقاب الحركات السياسيَّة والاجتماعيَّة التي تهدف إلى إعطاء بُعْدٍ «أخلاقيّ» غامض لها، غالباً ما يتم اختزاله إلى استخدام الكلمات البالية التي لا تترجم سوى فراغ داخليّ مكتمل.

(1) الحقيقة والمنهج، الخطوط الرئيسة للتفسير الفلسفيّ، دار نشر Seuil، 1976، ص. 324.

وللاهوت العلمانيَّة، كما أوضح «جان - بيير سيرونو»[1]، وظيفة أيديولوجيَّة إلى حدّ كبير، وهذه الوظيفة تهدف إلى إضفاء الشرعيَّة على الانسحاب التاريخيّ للمسيحيَّة وفقدان تأثير الكنائس في الحياة المدنيَّة، لإبقاء الإيمان في مأمنٍ من بعض الاعتراضات الفلسفيَّة المعاصرة، و «لحماية أنفسنا من الاعتراف بتجارب المقدَّس التي يمكن أن تنشأ خارج المسيحيَّة بأشكال جديدة ومختلفة[2] من خلال ملاحظة اختفاء المقدَّس بشكل إيجابيّ، ويبقى اللاهوت العلمانيّ، بعدّه تحليلاً أخيراً له من منظور التقليديين، ثوريّاً بل حتى تخريبيّاً، وبالتالي فهو يقع بالأحرى في نطاق انتقادات أولئك[3] الذين يتهمونه بأنّه إصلاحيّ بشكل أساسيّ، ويرون فيه نزعةً «براغماتيَّةً» توافقيَّةً، مسوغين بذلك الممارسات الاجتماعيَّة للمجتمعات الصناعيَّة والتكنوقراطيَّة الليبراليَّة التي يقبل هذا اللاهوت أيديولوجيتها المهيمنة أساساً، ممَّا دفع المسيحيين إلى التكيّف معها دون التشكيك في أسسها.

ماذا سيحدث الآن؟ هناك ملاحظتان متناقضتان على ما يبدو، من ناحية تدفع أكثر الأطراف «تقدميَّة» داخل الكنائس «باتجاه التخلص من هذا الذي يرونه «عجيباً» وغامضاً، والذي يدركون طبيعته غير المسيحيَّة أساساً، وهؤلاء محقّون في الأساس، على عكس ما يعتقده التقليديون، لكنَّهم مخطئون بشأن تماسك مشروعهم هذا ذاته.

إنَّ هذا «العجيب» الذي ذكرناه بالتحديد، والذي قام الدين المسيحيُّ بتبنّيه هو الذي سمح لهذا الدين بالاستمرار عبر التاريخ، لم تكنْ المسيحيَّةُ قادرةً على تثبيت جذورها بعدّها ديناً، ولم تصبحْ مقبولة، ومُستقرّاً يمكن للبشر الالتجاء إليه، إلَّا بقدر موافقتها على التخلّي عن «نقائها» الأصليّ من خلال دمج عناصر مقدَّسة أتتْ بها من الوثنيَّة، وبعبارة أخرى، فقد استمرَّتْ المسيحيَّة معتمدةً فقط على ما لا يخصّها في حدّ ذاتها، ولم تكنْ قادرةً على إنجاز

---

(1) جان - بيير سيرونو، العلمانية والديانات السياسية، دار نشر La Haye ، Mouton ، 1982، ص 121 - 126.

(2) المرجع نفسه، ص. 123 - 124.

(3) انظر على وجه الخصوص: يورغن هابرماس، التقنية والعلم كأيديولوجيا، دار نشر Denoël-Gonthier، 1978.

مهمتها إلَّا من خلال خيانة جزئيَّة لإلهامها. من هنا، وبعد تجريدها من المقدَّس، لم تعدْ قابلةً للحياة، بل حتى تصبح محكوماً عليها بتقليص أهميتها، لتصبح مجرّد تقليد اجتماعيّ وسياسيّ؛ أي أن تصبحَ في نهاية المطاف مجرّد طفيليَّة[1].

من ناحية أخرى، يجب القول إنَّه إذا تعرّضتْ الرسالة الموكَلة إلى المسيحيَّة جزئيّاً للخيانة، فإنَّها قد أُنجزت أيضاً، والعالم الغربيّ هو في الواقع أكثر «مسيحيَّة» ممَّا كان عليه في أي وقت مضى، من حيث تبنّيه للعديد من القيم والمواضيع التي تميز التوحيد الكتابيّ، وفصل هذه القيم عن المجال اللاهوتيّ واختزالها إلى العالم العلمانيّ، وقد يدّعي الغرب أنَّ الإيمانَ بالله هو مسألة رأي، لكنَّه مع ذلك يؤمن بوحدة البشريَّة، وبوجود «التقدّم»، وبالمساواة بعدّها أساساً للعدالة، وبالولاية القضائيَّة العالميَّة للعقل، وبشرعيَّة وضع اليد على العالم لتملّكه، كما يؤمن «بحقوق الإنسان» وبالحريَّة بوصفها وسيلة للتخلّص من القيود، وبالحقّ الأخلاقيّ في الانفصال؛ إنَّه يؤمن بكلّ ما أتى من الكتاب المقدَّس، لكن داخل عَدَمِ إيمانٍ وكفرٍ مُثبَت، وهنا المفارقة الكبرى: أصبحَ العالمُ الغربيُّ يهوديّاً مسيحيّاً بحقّ حين توقَّف عن الإيمان بالله، مات الله من غير أن يموت، وخلفه الإنسان الذي حلَّ مكانه للغاية نفسها، لم يعدْ العالم يكرره عالماً آخر، بل انتهى به الأمر أن يشبه نموذجه الشبحيّ، وربَّما يكون هذا هو ما جعل هذا الأخير عديم الفائدة في الوقت نفسه، لقد كان الفرد من خارج العالم قادراً على التحول بالكامل إلى فرد في العالم، وفي هذا قال الكاردينال «جان دانييلو»: «إنَّ الإنجيل يغدو مجنوناً بدون الكنيسة»، لقد أتى ظهور العلمانيَّة والإلحاد نتيجة معارضتها لأفكار المسيحيَّة التي «أصبحتْ أفكاراً مجنونة» في الواقع، يقول «والتر كاسبر»[2] إنَّ «تأكيد الإنسان لذاته ضد المسيحيَّة ممكنٌ هو نفسه بفضل المسيحيَّة»، وبالتالي لا يمكن فهم العلمانيَّة حقّاً إلَّا إذا أدرك المرء أنَّ ما يفقده الدين من خلالها في مجال سلطته العقائديَّة يكتسب في تمدده وتأثيره الأيديولوجيّ، وبعبارة أخرى، فإنَّ العلمانيَّة لا تتميز فقط بفقدان تأثير الكنائس وظهور اللامبالاة الجماعيَّة، وإنَّما بنقل الموضوعات والهياكل التي تميز الفكر اليهوديّ المسيحيّ إلى

(1) يتّفق بعض اللاهوتيين مع هذا، مثل كارل رانر، الذي يعتقد أنَّ فكرة الحضارة المسيحيَّة قد انتهت حتمًا.
(2) مرجع سابق، ص. 22.

المجال المدنيّ، وهكذا ينتهي شعور الاستياء، إنَّ الإيمان بالله، الذي جعل هذا الشعور ممكناً، يصبح بالتالي غير ضروريّ واختياريّ.

يتبقّى أمامنا العالم الثالث لنتحدَّث عنه، في الواقع يجب القول إنَّ بلدان العالم الثالث، في مواجهة الغرب المنخرط في التجوال الروحيّ لألفي عام، لم تشهدْ ذلك التعاقب الكارثيّ للعقلانيَّة والفرديَّة، والمساواة المسيحيَّة وفلسفة التنوير، وهذا هو السبب في كون فرص إعادة الحياة إلى ما هو روحيٌّ أكبر في هذه البلدان، وتكون فرص تثبيت جذور الإيمان في ضوء المقدَّس المطلق، أفضلَ هناك اليوم، من جهة أخرى، ودون الوقوع في الاستشراق الرديء، يمكن، على وجه الخصوص، أن نعتبرَ، مع «رينيه جوينون»، أنَّ الشرق يمكن أن يساعدَ الغرب، إذا أراد هذا الأخير، ليس في فرض مفاهيم غريبة عليه، كما يخشى البعض، وإنَّما في مساعدته على إعادة اكتشاف تقاليده الخاصَّة التي فقد معناها [1]».

هل نحنُ أمام مسيحيَّة لا يمكن الركون إليها أم أمام عالم يهوديّ مسيحيّ؟ تُحَلُّ المعضلةُ إذا ميّزنا بين الوعي الجماعيّ الغربيّ، الذي اكتُسِبَ في ضوء الهدف التوراتيّ في شكله الدنيويّ، واللاوعي الجماعيّ الأوروبيّ الذي ربَّما ظل وفيّاً لأصوله.

من المهم في هذا الصدد ذكر الآراء التي تنبه بشكل دوريّ إلى «ولادة جديدة للوثنيَّة»، كما لو أنَّه ما تزال هناك تحت نسيج الأفكار السطحيَّة، طبيعة لنظام آخر، وهكذا يؤكّد «**إريك فروم**»[2] بقوله إنَّ تحوّل أوروبا إلى المسيحيَّة كان مجرّد محاكاة مدمِّرة، كانت عمليَّة الزرع فاشلة بامتياز؛ إذ لم تؤدِّ إلى «تغيير في القلب»، وفي ظلّ التبنّي السطحيّ لموضوع الكتاب المقدَّس ما تزال الروحانيَّة الخاصَّة بالشعوب الأوروبيَّة موجودة، جاهلة بذاتها ومستعدة للظهور من جديد.

يقول «**موريس كلافيل**»[3] في هذا الصدد: «**هذه هي معضلة مستقبلنا القريب الآن، بعد**

(1) أزمة العالم الحديث، دار نشر Gallimard، 169، ص. 129.
(2) المُلْكيَّة أو الكينونة ؟ دار نشر Laffont، 1978.
(3) مجلّة «الراصد الجديد / Le nouvel Oservateur»، عدد 13، نوفمبر، 1979.

أن ماتت الأيديولوجيّات الإلحاديّة: عودة اليهوديّة المسيحيّة أو الوثنيّة»، ويقول «كلود جيفري» و «جان بيير جوسوا» من جانبهما: العديد من معاصرينا يبحثون عن مقدّس جديد «ويأتي ذلك نتيجة « خيبة أملهم من تذوّق مرارة الثمار التي قُطفتْ من انتصار العلمانيّة»، ومن هنا أخذ هؤلاء الخائبون يسعون إلى تجاوز بديل الإلحاد والتوحيد والنضال بشكل ملموس على جبهتين: كلاهما ضدّ الماركسيّة واليهوديّة المسيحيّة [1]»، يلتقي هذا الكلام الذي يضيء على الموضوع مع رأي القس «أندريه دوماس» الذي يكتب قائلاً: «لم يعدْ الإلحاد المتهالك للغاية بسبب ممارسته المخيبة للآمال للسلطة لمدّة قرن من الزّمان هو الشريك المتناقض للإيمان، وإنّما أنواع مختلفة من الوثنيّة الحديثة التي تنوي رفض التراث العقلانيّ لعصر التنوير والإيمان اليهوديّ والمسيحيّ الذي يمثّل في كلّ هذا، على ما يبدو، ما يمكن تسميته بالمصفوفة الخفيّة والغامضة[2].

في هذا الصدد، تنقسم الآراء على أيّ حال، يرى «كانط» في «الغرب المسيحيّ» مجموعاً فريقيّاً من «خيول وكلاب»، ثمّ يزول الغموض، وبينما يتبين أنَّ الغربَ مسيحيٌّ دون أن يكونَ كذلك، فإنَّ المسيحيَّةَ تعلن نفسها بعدّها أقلّ غربيَّةً بشكل متزايد، بهذا تميل الكنائس لإعادة تأكيد الطابع الكونيّ لرسالتها، ولتنحية هذه اللحظة التاريخيَّة التي ربطتها بطريقة مميزة بالثقافة الأوروبيّة، وهذا التوضيح مهمٌّ هنا.

إنَّ تاريخَ الأديان، من جانبه، غنيٌّ بالدروس، وفكرة «التنامي» التدريجيّ للشعور الدينيّ، المتجسدة بالمرور من الروحانيَّة إلى الشرك بالآلهة، ومن الشِرك إلى التوحيد، والتي تمَّ تبنيها تحت التأثير المزدوج للخطاب التسويغيّ ومفهوم التطور الخطيّ للتاريخ، باتتْ غير مسوّغة الآن، لم تعدْ الشعوب «البدائيَّة» انعكاساً لما كانتْ عليه الشعوب الأخرى «في الماضي»، وهذا يوازي ما كان عليه الغرب «كنموذج» يجب على العالم بأسره أن يصوغَ مشاريعه «التنمويَّة» على أساسه.

(1) التوحيد محطّ تساؤل، نجده في مجلّة «Concilium»، 197، 1985، ص. 7 - 8.

(2) الإغراء الجديد للوثنيَّة الجديدة، المرجع نفسه، ص. 99.

لقد أثبتتْ النظريَّات القديمة حول الطوطميَّة[1] والمانا[2] أنَّها غير كافية لوصف أقدم طبقات الروحانيَّة الأوروبيَّة: بعيداً عن الآلهة الهندو أوروبيَّة التي تمثّل «قوىً طبيعيَّة» بلَبُوسٍ إلهيّ، يجب القول إنَّها تتوافق بالأحرى مع غزوٍ روحيّ على هذه القوى، ولم تعدْ الوثنيَّة تعتبر مرضاً طفوليّاً للضمير الدينيّ، كما يبدو أنَّ الوقت الذي وصفتْ فيه المسيحيَّةُ أيَّ معتقد آخر لا يمتلك عقيدتها «بالإلحاديّ»، من قبيل احتكار الدين لنفسها، قد فات أوانه[3].

اليوم، لم يعدْ هناك مجرّد اعتراف فقط بأنَّ «العصور القديمة الكلاسيكيَّة» تتجاهل الإلحاد[4] بسبب مفهومها المقدَّس عن العالم، ولكنّ بعض اللاهوتيين المسيحيين على استعداد -هم أيضاً- للاعتراف بأنَّ «الممارسة الدينيَّة متعددة الآلهة لا تقتصر بالضرورة على شعور قويّ جداً بالتعالي وبالتسامي المطلق[5]».

لا يوجد «تقدّم» في تاريخ الأديان أكثر ممَّا حدث في تاريخ الإنسان عموماً، وفي مجال الدين بالتحديد قد لا يكون هناك تقدّم بل انحطاط، لأنَّ الأديان «البدائيَّة» في نهاية المطاف هي التي كانتْ الأكثر حضوراً بشكل متكامل، داخل مجتمع تقليديّ وشموليّ يُنظر إليه على أنَّه كلٌّ عضويٌّ متمايزٌ. يكونُ الشعورُ الدينيُّ في ذروته داخل المجتمعات «البدائيَّة»، بينما هو في أدنى مستوياته داخل التوحيد الكتابيّ المقدّس، وهذا ما قاله «مارسيل غوشيه» حين كتبَ: «ما اعتدنا على تسميته بـ «الديانات الكبرى» أو «الديانات العالميَّة»، بعيداً عن تجسيد الكمال الجوهريّ للظاهرة الدينيَّة، يمثّل في الواقع مراحل عديدة من انحلال هذه الديانات وتلاشيها، وديانتنا التي هي أعظمها وأكثرها شموليَّة هي الديانة العقلانيَّة للإله الواحد، وهي بالضبط الوحيدة التي نستطيع من خلالها الخروج من الدين، لذلك يجب عكس

(1) الطوطميَّة هي ديانة مركبة من الأفكار والرموز والشعائر تعتمد بين جماعة إنسانيَّة وموضوع طبيعيّ يسمّى الطوطم.

(2) المانا هي الطاقة الروحانيَّة في الحياة أو قوَّة الشفاء التي تتخلل الكون في ثقافة البولينيزيين.

(3) ذهب آباء الكنيسة في الماضي إلى حد وصف اليهوديَّة والإسلام على أنهَّما «إلحاد».

(4) والتر كاسبر، مرجع سابق، ص. 33.

(5) «كلود جيفري» و «جان بيير جوسوا»، مقال سابق استُشهِدَ به، 8.

المنظور، إنَّ التقدّمَ الظاهر في الأمور الدينيَّة هو تراجع في الحقيقة، والدين المتطور هو ذلك الدين الذي كان قبل التقدّم[1]».

أخيرًا، يميل العلم الحديث، في بعض إنجازاته الأساسيَّة، إلى الانفصال عن الرؤية الموضوعيَّة التي أسَّسته، في الفيزياء، على سبيل المثال، لاحظتْ مدرسة كوبنهاغن التأثير الذي يمارسه المراقب على الشيء المرصود، ومع مفاهيم التفاعل، وبرمجيَّات «بوتستراب / bootstrap (جيفراي تشيو) ، «التأثير» (د. بوم) ، «عدم الفصل» (برنار ديسبانا)، يدعو الفكر العلميّ الجديد إلى التشكيك في فكرة وجود حقيقة محدَّدة مستقلة عن الإنسان.

من المعروف أنَّه جُمِعَ بين المكان والزَّمان، ومن هنا يمكن القول إنَّ المادَّةَ لا تنفصل عن الروح؛ إنَّ الكونَ «روحانيٌّ» بالإضافة إلى كونه «ماديًّا»، وقد عرَّفته نظريَّة «النسبيَّة المعقدة» على أنَّه إضافة إلى الواقع الخياليّ، أمَّا السببيَّة الخطيَّة، فقد أفسحتْ المجال لتفاعل الأجزاء، ومن هنا يجب أن يأخذَ العلمُ الآن في الاعتبار الهياكل الرمزيَّة والأسطوريَّة التي يُظهِرُ استمرار بقائها «أزمة العقلانيَّة».

إنَّ العلمَ المعاصرَ يعيدُ تقديمَ منظور «يوثّق ترابط الأجزاء» في كلّ مكان أدخلتْ الميتافيزيقيا الغربيَّة فيه التعارض والانفصال، بينما يظهر مبدأ الهويَّة وعدم التناقض مكشوفاً وبعيداً عن أيّ مأمن، لقد قال «بارمينيدس» يوماً إنَّ الانقسامَ بين الذَّات والموضوع، وبين الرؤية الذاتيَّة والموضوعيَّة - «طريق الرأي» و «طريق الحقيقة» - أصبح شيئاً نسبيَّاً، وبهذا يصبح الانتماء المشترك مرَّة أخرى هو القانون العام.

في الوقت نفسه، يُنظَرُ إلى اختفاء المقدَّس على أنَّه نقصٌ ما حاصلٌ، ويؤدي إلى ظواهر انتقال، وكثيرون، كما نعلم، هم المؤلفون الذين يعتقدون أنَّ العلمانيَّةَ تقمع المقدَّس أقلّ ممَّا تعيد تحويله، كما لا تؤدي أزمة المؤسّسات (الكنائس) بالضرورة إلى أزمة المؤسّسة (المقدَّسة)، كما يقول «روجر باستيد»، وهذا ما قاده بعد ذلك إلى الحديث عن « المقدَّس الهمجيّ[2]»، وفي

(1) خيبة أمل العالم، التاريخ السياسّي للدين، دار نشر، 1985، ص. XI
(2) المقدَّس الهمجيّ، دار نشر Payot، 1975.

الإطار نفسه، كتب «ميرسيا إلياد» قائلاً: «في أكثر المجتمعات علمانيَّة بشكل جذريّ، وبين حركات الشباب المعاصرة الأكثر تحملاً للأيقونات [...]، نجد عدداً معيناً من الظواهر غير الدينيَّة على ما يبدو، حيث يمكننا اكتشاف أغلفة جديدة ومبتكرة للمقدَّس[1]».

من جهته، يتحدَّث «روجر كايليس» عن ظاهرة «استيعاب» المقدَّس، بينما يرى «مارسيل غوشيه» أنَّ «الأصالةَ الراديكاليَّة للغرب الحديث ترجع بالكامل إلى إعادة المقدَّس الذي قام بتكوين البشر من الخارج[2]» في قلب نشاط هؤلاء وما يربط بينهم، وكأمثلة على «المقدَّس البديل»، يُذكَرُ بكثرة تطور الطوائف المقابل لظاهرة «التدين الثاني» الذي ذكره «سبنجلر» فعلاً، كما تُذكَرُ أيضاً ظاهرة عبادة الأصنام، والشخصيَّة «النجم»، تلك العبادات التي قد تتدهور أيضاً لتصل إلى ما يسمّى «فيتشيَّة السلع المستهلكة»، دون أن ننسى كسماتٍ مميزةٍ أخرى ظهور «الأديان العلمانيَّة» («ريمون آرون»)؛ أي بعض النظم السياسيَّة والأيديولوجيَّة الحديثة التي تسعى إلى إثارة الانتماء التام لأتباعها من خلال الاستجابة لطريقتهم ضمن شعائر جماعيَّة كبرى إن لزم الأمر، من التسلسلات الهرميَّة الكاريزميَّة، وتعبئة الأساطير التي تولّد الحماس، إلخ، وتُعَدُّ أمثلة الاشتراكيَّة القوميَّة والشيوعيَّة السوفيتيَّة من أكثر الأمثلة المذكورة هنا[3]، ويمكن للمرء أن يجدَ العديد من الأمثلة الأخرى حيث يتمّ توسيع العنصر الدينيّ ونقله، ليس فقط من حيث الأشكال، وإنَّما من حيث الموضوعات التأسيسيَّة والإلهام، فقد أظهر «كارل شميت» نفسه في مجلدين من كتابه اللاهوت السياسيّ أنَّ «جميعَ المفاهيم ذات الصلة بنظريَّة الدولة الحديثة هي مفاهيم دينيَّة علمانيَّة».

ومع ذلك، لا يمكن القول إنَّ المقدَّس بأشكاله الجديدة تلك، يبقى حاضراً بالكامل، وأولئك الذين يؤكّدون أنَّ الحياةَ ما زالتْ تسري في عروق المقدَّس والدين يفهمون هذه

(1) الحنين إلى الجذور، دار نشر Gallimard، 1971.

(2) مرجع سابق، ص.1.

(3) انظر: جان-بيير سيرونو، مرجع سابق، جيل مونيرو، سوسيولوجيا الشيوعيَّة، دار نشر Gallimard، 1963، وسوسيولوجيا الثورة، دار نشر Fayard، 1963 ؛ جيرار والتر، أصول الشيوعيَّة، دار نشر Payot ، 1975، آلان بيزانسون، الأصول الفكريَّة لللينينيَّة ، دار نشر Calmann - Lévy، 1977 ، توماس مولنار، المدينة الفاضلة، البدعة الأبديَّة، دار نشر Beauchesne، 1973.

المفاهيم غالباً بطريقة فضفاضة للغاية.

أن يكون هناك افتتان بشيء ما، أو حتى ارتباط غير مشروط بشيء ما، فهذا لا يكفي، على وجه الخصوص، ليكونَ المرء قادراً على التحدّث عن إعادة استثمار في المقدَّس، إنَّ إظهار أنَّ العقيدة السياسيَّة هي في بعض النواحي «دين علمانيّ» شيء، واختزالها إلى بديل للمقدَّس يبقى شيئاً آخر. في معظم الظواهر الحاليَّة الأكثر شيوعاً (ديمومة بعض الموضوعات الأسطوريَّة، والديانات السياسيَّة، والطوائف، والحركات الكاريزميَّة، والباطنيَّة، والمخدرات، والمسيانيَّات المختلفة)، هناك غياب لمعظم العناصر التأسيسيَّة الحقيقيَّة للمقدَّس، وإضافة إلى ذلك لا يمكن أن ينتجَ هذا عن عمليَّة فرديَّة، ولا يمكن أن تكونَ مجرّد مسألة رأي؛ إنَّه يتطلَّب «علاقة بالأساس الاجتماعيّ باعتباره مركز ثقل الدين» («غوشيه»)، وبالمقابل حين يمكن اعتبار أيّ شيء على أنَّه الثلث الأسمى ويصبح «مقدَّساً» بمعنى الاستعارة، فإنَّ المقدَّس حقَّاً، والخاضع لنظام القيمة والهدف، بات غير متوافق في الواقع مع أيّ شيء.

هذا هو السبب في أنَّ «المقدَّس البديل» يبدو عارضاً رئيساً للأزمة الروحيَّة في عصرنا أكثر من كونه الوعدَ التأسيسيَّ بولادة جديدة حقيقيَّة للمقدَّس، وفي الواقع يجب تفسير «تحولات» المقدّس على أنَّها تراجع؛ أي انسحاب للمقدَّس إلى محاكاة خاصة به.

لقد أظهرَ «جان - بيير سيرونو» أنَّ الأديان العلمانيَّة تنزع هي نفسها القدسيَّةَ عن نفسها، وينطبق الشيء نفسه على كلّ «مقدّس دنيويّ» لا يمكن أن يؤدي بطبيعته إلَّا إلى خيبة الأمل، قبل أن يتحوَّلَ إلى مرض غير عقلانيّ تجد العدائيَّة نفسها مسكونة فيه بقوى لا يمكن السيطرة عليها، وكما يرى «نيتشه» فإنَّ الأخلاق لم تقتلْ «إيروس»، لكنَّها جعلته شرساً، ويمكن للمرء أن يقول -بالطريقة نفسها- إنَّ العقلانيَّة الحديثة لم تجعلْ اللاعقلانيَّة تختفي، لكنَّها أدَّتْ بها إلى الضلال في مسارات هامشيَّة (المخدرات والسُكْر، والطوائف المخادعة والمرائية، والمعتقدات السياسيَّة المختلفة) والانحدار إلى أكثر طبقات الشخصيَّة وضاعةً، ومن هنا تمثّل عودة المقدَّس أحد أعراض النقص الذي لا يعرف كيف يملأ نفسه، والذي يتيح للإنسان

الخارق أن يخلفَ الآلهة في السيطرة على ما هو غير مرئي...

وهنا يمكننا حتماً أن نعترفَ، مع «إلياد»، بأنَّ «الإنسانَ الكليّ لا تُنتَزعُ قدسيته أبداً»، ولذلك «يحقُّ لنا الشك في إمكانيَّة حدوث إلغاء مطلق للمقدَّس»، وأنّ هذا الأخير موجود دائماً لأنَّه يكمن في قلب الإنسان -إمَّا أن نرحّبَ بذلك («إلياد»، «جيلبر دوران»، «مافيسولي»)، وإمَّا أن نأسفَ له؛ إذ نرى فيه أثراً وثنيّاً متجدداً باستمرار («إريك فروم»، «جاك إلول»)- لكن من المحتمل أنَّ هذا المقدَّس الذي يشكّل جزءاً لا يتجزّأ من الطبيعة البشريَّة يجدُ مكانه في «الجهل المكتسب»؛ أي في ذلك الغموض الأساسيّ الذي يسمح للضمير الجماعيّ بالتنصل من كلّ المساعي الهادفة إلى ترسيخ «شفافيَّة» النسيج الاجتماعيّ، أكثر بكثير ممَّا يجده في بديلٍ مقدَّسٍ يكون في أغلب الأحيان مجرَّد صورة كاريكاتوريَّة مسطّحة وأحياناً سخيفة منه.

إنَّ زوالَ المقدَّس هو زوال لباطن الأشياء وعمقها، أن يكونَ لديك إحساس بالمقدَّس يعني البحث عن الداخل - داخل الذَّات، داخل العالم- بينما يقود اختفاء المقدَّس إلى البحث عمّا هو خارجيّ: استبدال النشوة[1] (l'extase) بتلك الحالة التي تعاكسها تماماً (l'enstase)[2]، إنَّ غيابَ المقدَّس يقود إلى موتٍ محقَّقٍ للإنسان أكثر من موت الله، وإذا كان الإنسان يطلب المقدَّس حقّاً ليثبت نفسه بعدّه إنساناً، فإنَّ غيابه لا يمكن إلَّا أن يكونَ علامة على إخفاء جزء من إنسانيته، وفي هذا أيضاً إشارة ما، ودعوة إلى شيءٍ ما.

في مقابلة شهيرة، صرّح «هايدغر» قائلاً: «وحده الله يستطيع أن يخلّصنا، يستطيع الله أن يقودنا إلى الخلاص: يوجد شيء ما من المسيحيَّة في هذا، ومع ذلك، نبقى بعيدين عن أيّ فكرٍ متعلّقٍ بالكتاب المقدّس.

---

(1) النشوة أو الغَشْيَة هي قمة السعادة وهي حالة نفسيَّة شخصيَّة من الابتهاج الغامر المؤدي إلى غياب العقل عن إدراك ما حوله، وتعلقه بالعالم العلويّ، تسمَّى الحالة أيضاً باسم الشطح أو الوَجْد أو الانتشاء، في الأدبيَّات الإغريقيَّة تشير النشوة إلى معنى «أن يطيرَ العقلُ من الجسد».

(2) على عكس النشوة التي تثيرها بعض الأدوية، تمثّل هذه الحالة شعوراً ناتجاً عن تجارب صوفيَّة معيَّنة.

يقصد «هايدغر» بقوله هذا أنَّه في فترةٍ ما من تربّع الله على عرش الربوبيَّة، وهي فترة حاسمة وغير مقرَّرة، ماتتْ الآلهة القديمة، بينما لم تكنْ الآلهة القادمة قد ظهرتْ بعد.

يعيشُ عالمُ اليوم بدون آلهة: إنَّه ملحدٌ بالمعنى الحرفيّ للكلمة، ولكنَّه غير سعيد بذلك؛ إنَّه يعاني من ذلك، دون أن يحدّدَ بعد مصدر معاناته، إنَّ الافتقارَ إلى المقدَّس هو جزء من هذا «اللاوعي غير المكبوت» الذي يصفه «لاكان» بأنَّه معاصر بذاكرة تراكميَّة غير تمييزيَّة للنفس والآخر، لذاكرةٍ منفصلةٍ عن إعادة العرض، مثله في ذلك مثل الافتقار إلى الآلهة، ولذلك قد لا يفي قولنا بموت المقدَّس الموضوع حقّه.

لقد انسحبتْ الآلهة، وانسحبَ المقدَّس أيضاً ليكون في مأمن، ومن خلال انسحابه هذا يعرضُ نفسه ليعطينا الفرصة فنشعرَ به ونعيش حالته، بدون التناقض، يظلّ الغياب أحد أشكال الوجود، كما أنَّ الموت هو نمطُ حياةٍ نوعاً ما تماماً: الوجود الفارغ إن شئت، أو حتى الافتقار إلى مكانه («لاكان»). نحن نعرف المقطع الأوَّل من ترنيمة «هولدرلين» بعنوان «بطمس»: «إنَّ الله قريب ويصعبُ فهمه، لكن حيثما يوجد خطر، فإنَّه يكون هناك أيضاً لإنقاذكَ».

هذا لا يعني أنّ الأسوأ هو الأفضل طبعاً، ولا أنَّه في غياب المقدَّس يكون هناك يقين بعودته تلقائيَّاً، و«إيفولا» يقول بنفسه إنَّه عليكَ «ركوب النمر»، لكن هذا لا يعني التعاطف معه، وإذا كان الخطر الأكبر، في الواقع، يخفي أيضاً «ما ينقذُ»، فذلك لأنَّ الخطر بما يحتويه من صالح للإنسان يُومئ لهذا الأخير حتى يحظى بجوهره، وجوهر الخطر هو نسيانٌ له، فيصبح بالتالي غير موجود، ما لم يعدْ موجوداً يلّوحُ من جانب ما هو غير موجودٍ بعد، وما قد يصبح قائماً فيما بعد.

لقد انسحبَ المقدَّسُ وهو ما زال موجوداً حين كانتْ الآلهة هناك، وهو حاضرٌ اليوم في انسحابه، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكينونة، فهي موجودة حتى في غياهب النسيان، لأنَّ النسيان لا يحمله إلَّا انسحاب ما يبدو أنَّه يختفي فيه، يقول «هيراقليطس»: «إنَّ عمليَّةَ الولادة تمثّل انسحاباً بطريقة مُثلى، وما يتوجَّب فهمه، على حدّ تعبير «بوفريه»، هو أنَّه لا شيء ينتمي

إلى ولادة الشيء وظهوره أكثر من انسحابه، ومرَّة أخرى: لا شيء أفضل من الانسحاب يسمح بالولادة والظهور، كلّ ما يحقّق ذاته يقوّي الآخر، وكلّ نقيضٍ يدعو نقيضه، وهذا إلى أجَلٍ غير مسمّى.

يتسمُ تاريخُ الميتافيزيقيا الغربيَّة برمته بنسيان الوجود، وعدم القدرة على التفكير في الوجود في حقيقته، وعلى التفكير في الحقيقة نفسها على أنَّها وجود، كما تحظر الميتافيزيقيا اختبار الوجود، حيث يبدأ تاريخ الوجود بنسيانه، في هذا تكشف الميتافيزيقا عن نفسها مُثقَلَة بالعَدَميَّة، وهذه العَدَميَّة، التي يحملها الإيمان في الوقت نفسه ويخفيها لفترة طويلة، تتجلَّى اليوم بكلّ قوتها، أمّا عن السؤال: وماذا عن كينونة الوجود؟، فيمكن الإجابة بوضوح: «إنَّ الأمرَ في حقيقته ليس كما يبدو»، وعندئذ يُكشَفُ عن جوهر العدميَّة بالكامل، ومن هنا غاب السؤال الأساسيّ طيلة القرون الماضية التي لم يكنْ بإمكانها سوى تجميع إجابات خاطئة، محكوم عليها بالظهور على هذا النحو في يوم من الأيام، ولذلك لا يوجد سوى بديل واحد: إعلان السؤال الأساسيّ الذي لا معنى له، أو استعادته كاملاً من أجل الإجابة عليه كما يجب، العدميَّة من جهة، والعودة إلى المقدّس من جهة أخرى.

وماذا عن المقدَّس بالنسبة إلينا اليوم؟ إنَّه بالضبط ما يتعلَّق بالإمكانيَّة التي تُقدِّم لنا للسماح باستعادة الرؤية الأصليَّة التي كانت تسكن أعماقنا، إنَّ «المقدَّسَ مرتبطٌ بالعيش فيه، وبالتالي بالمكان الأصل، وأن يكونَ لديكَ إحساس بالمقدَّس يعني، منذ الأزل، العودة إلى المصدر، و»العودة هي المسير الذي يقود إلى الأصل»، كما يقول «هايدغر» [1]، بمعنى آخر ينال المرء دعم المقدّس حين يبدأ بالعودة إليه؛ أي بإقامة حوار مع اللحظة والمكان الذي كان موجوداً فيه، بالتعافي منه ... كثيراً بالحوار مع ما هو موجود تحت غطاء التاريخ.

الآن، ما هو موجود هو الأصل دائماً، لأنَّ الأصل لم يغبْ أبداً، وإنَّما يبقى مدفوناً في العمق فقط؛ إنَّه «عدم الانحدار» الذي أثاره «هيراقليطس»، وما يبقى، أي ما كان «هولدرلين» يكرر أنَّ الشعراء قد وجدوه، «إنَّ جوهر الإيماءة الشعرية هو إعطاء الاستقرار على العمق،

(1) مقاربة هولدرلين، دار نشر، 1973، ص. 29.

والظهور في الدليل الواضح على ما كان مخفياً هو الكشف عن الأصل بتحريره من الطبقات التي كانت تخفيه» كما يقول «باتريك سيمون»[1]، وبالمثل، فإنَّ العودةَ لا تعني التراجع، بل الاختراق بشكل كافٍ للوصول إلى الأصل والعثور على مصدر بداية جديدة.

إنَّ كلمةَ (Heimkunft) في اللغة الألمانيَّة بمعنى «العودة إلى الوطن» تختلف عن كلمة (Heimkehr) التي تدلّ على الشيء نفسه، حسب ملاحظة «هايدغر»، والأمر لا يتعلّق بالرجوع إلى الوراء، بل بالتقدّم أكثر باتجاه الأمام، باتجاه ما يشكّلُ أساساً مسقط رأس الإنسان (das Heimatliche)، ومن جهة أخرى، فالذاكرة هي ذكرى، والتذكّر ليس سوى فكرة وفيّة لما تتذكره، ومن هنا فالذاكرة أمانة، والمقدَّس هو الإخلاص للأصل، لكنَّ الفكرَ الصادقَ لا يتذكر بأمانة «الماضي» فحسب، وباعتبار الماضي والحاضر والمستقبل لحظات موجودة في الوقت الراهن، لحظات لا تظهر على ما هي عليه لتكون في متناول اليد دائماً، فإنَّ التفكيرَ المخلصَ هو أيضاً تخصيص أمين للقادم من الأيام، تفكّرُ الذاكرة في المستقبل كما في أيّ بُعد آخر من أبعاد الزّمن، ولهذا فإنَّ جوهرَ الفكر الأمين هو قولٌ شعريٌّ، يولّدُ المقدَّس.

إنَّ الشاعرَ هو وحده في الواقع القادر على تحويل نسيان الكينونة الذي يمثّل انسحاباً من عالمٍ ما وانكفاءً، إلى ما يمثّل تلك «الليلة المقدَّسة» التي احتفل بها «هولدرلين» والتي يمكن اعتبار النسيان فيها على أنّه نسيان، يكرّس الشعراء موطنهم الأصليّ؛ أي الوطن، وهم يؤسّسون ما يبقى؛ أي ما يبقى مصدراً لبدايةٍ ما دائماً، وفي هذا يكتب «هايدغر»: «الشعر هو الفكر الصادق، والفكر الصادق هو الأساس، كما أنَّ المسكنَ التأسيسيَّ للشاعر يشير ويكرس الأرض التي ستكون أساس المسكن الشعريّ لأبناء الأرض[2]».

تختلفُ كلمة الشاعر اختلافاً كبيراً عن كلمة الرّبّ؛ إنَّها كلمة تعطي رؤيةً ما، كلمة تأتي بغير المرئي فتظهره، هناك على مفترق طرق يجمع بين السماء والأرض، وبين البشر والآلهة،

(1) مرجع سابق.

(2) نفس المرجع، ص. 194.

بينما تنبع كلمة الكتاب المقدَّس من الله وتهدف إلى توحيد العالم، إنَّ كلمةَ الشاعر تسمّي العالم وبالتالي تجعله موجوداً في أعماقه، وبالمثل، فإنَّ تسميةَ المقدَّس تعني أن نعيدَ إلى العالم ما أسماه «بودلير» «الحقيقة المبهرة لتناغمه الأصلي»: في روح الشعراء يسود هذا الوضوح الذي يمكن للغة من خلاله أن تثبتَ نفسها حقّاً على أنّها مسكن «الكينونة»، والشعراء هم «أنبياءٌ» أيضاً بوجود «موقعهم في المستقبل»؛ أي بمعنى ما يؤثرون ويتأثرون بما مضى في غابر الأيام، لكنَّهم ليسوا أنبياء مثل أنبياء الكتاب المقدَّس، فهم لا يعلنون عن الوحي ولا عن الفداء ولا عن مجيء الإله بعدّه ضماناً للخلاص. «إنَّ المقدَّسَ الذي يقال في التنبؤ الشعريّ يفتح فقط وقت ظهور الآلهة ويشير فقط إلى المنطقة التي يقع فيها موطن الإنسان على هذه الأرض، هذا الموطن الذي يتطلبه مصير التاريخ، كما لا ينبغي التفكير في وجود هذا الشاعر أو ذاك بالرجوع إلى هؤلاء «الأنبياء»، بل يجب فهم الطابع «النبويّ» لهذا الشعر من خلال الوعظ الشعريّ، يبقى حلمه إلهيَّاً، لكنَّه لا يحلم بإله[1]».

من هذا المنظور، تتمثّل مهمَّة الشاعر، بقولٍ فرَضَه مبدأ العقل، في استعادة القرب من الأصل الذي يمكن أن يتألّقَ فيه وجود الآلهة من خلال المقدَّس، يتطابق هنا ما نقول وما نرى: الاستماع إلى القول الشعريّ هو خلق الظروف التي ستُمنح فيها رؤية الطريقة التي يمكن بها للأصل أن يعود إلينا، ومثل هذا النهج وحده يقرّب الشعراء من الآلهة، وفي هذه العودة إلى الأصل، يمكن للمقدَّس أن يظلَّ له معنّ في الوقت الحاضر، وهو الوقت الذي نفقد فيه الأمل، ويتحدَّث فيه الحنين إلى الزَّمان القادم، «وحده الله يستطيع أن يخلّصنا»: هذا يعني أنَّ الله وحده هو الذي يسمح للإنسان أن يجدَ طريقة أخرى للوجود في العالم، وأنَّ الله وحده هو الذي يستطيع أن يخلّصنا من العَدَم، كما يعني هذا أنَّ مثلَ هذا اللقاء يمكن أن يحدثَ في الوجود التاريخيّ؛ لأنَّه بموت آلهة الماضي وقبل ولادة الآلهة القادمة، فإنَّ كلَّ هذه الآلهة تكون هناك قبلاً وتظلّ موجودةً هناك بقدر ما تحتوي أي لحظة حاضرة على المستقبل بأكمله بعدّه مستقبلاً، والماضي بعدّه ماضياً، لكنَّ الله لن يغذَّ السير باتجاه الإنسان إلَّا إذا بدأ

(1) نفس المرجع، ص. 146.

هذا الأخير السير باتجاه الله عند الإشارة التي يحدّدها له.

يقول» هايدغر» إنَّ الأمرَ لا يتعلّق بالتساؤل عن إمكانيَّة كون الإله قادراً على الاستمرار في وجوده، بقدر ما يتعلّق بالتساؤل عن إمكانيَّة كون الفكر التأمليّ قادراً على العودة بما يكفي إلى نفسه بحيث «تكون الكينونة، مرَّة أخرى، قادرة أن تكون ربّاً».

لذلك من الضروريّ «السير في الطريق»، وقبل كلّ شيء إعادة اكتشاف هذا الشعور بالمقدَّس المكوَّن من الاحترام والتعاطف مع الحضور الودود، حين يختفي المقدَّس، وحين لا يكون هناك المزيد من الأسرار التي لا يمكن للمرء أن يخطِّطَ لاكتشافها، فإنَّ كلَّ الاحترام يختفي أيضاً.

إنَّ الغموضَ هو الذي يؤسّس الاحترام، كتب جان بوفريه و«الفلاح الذي لم يعدْ يعرف كيف يحيي الأرض يتوقف عن كونه فلاحاً، ليصبح مستغِلاً لتلك الأرض»، كما يكتب «جان بوفريه»[1]، وبالمثل، فالإنسان الذي لم يعدْ قادراً على أن يحيّي العالم ويُذهَلَ به لن يكونَ قادراً على رؤية أي شيء في الوجود خارج ما يقحمُ نفسه إقحاماً أمام ناظريه، إنَّ المقدَّس، في النهاية، هو سرُّ الوجود فقط، وهذا هو السبب في أنَّ «العودة إلى المقدَّس» لا تنفصل عن التساؤل عن الكينونة، يبقى «المقدَّسُ هو المساحةُ الأساسيَّةُ الوحيدةُ للألوهيَّة التي بدورها تمنح وحدها بُعْداً للآلهة والإله، وتكون فقط في تألق الظهور حين يُكشفُ عن الكينونة مسبقاً وتُختبَرُ في حقيقتها، وهكذا فقط، بدءاً من الوجود، يبدأ التغلب على غياب الوطن، الذي لا يضيع فيه البشر فقط، بل جوهر الإنسان ذاته[2]».

يجبُ أن نتخلَّى عن الميتافيزيقيا الغربيَّة التي تضع في يد الله الحكم المطلق للعالم، والتشكيل المطلق للكينونة، والذي لا يمثّل تاريخها سوى سرد للطريقة التي انتقلتْ بها هذه القوَّة من يد الله إلى أيدي البشر، وفقاً للنموذج الكلاسيكيّ جداً لديالكتيك السيد والعبد، يجب التخلّي

(1) حوار مع هايدغر III، مقاربة هايدغر، دار نشر، 1974، ص. 101.

(2) مارتن هايدغر، رسالة عن الإنسانيَّة، نجده في مجلّة «أسئلة» III، دار نشر Gallimard، 1966، ص. 114.

عن الميتافيزيقيا، وتجاوزها يعني العودة إلى أقرب نقطة، إلى ما يلتمس الأصل على الفور بعدّه مصدراً لبدايةٍ جديدةٍ، إنَّه وضعُ حدّ للانفصال بين الإنسان والعالم، وإلغاء الانفصال الافتتاحيّ وما تبعه، والعودة إلى النقطة التي لا يمكن للإنسان والعالم فيها إلّا أن يدركَ كلّ منهما الآخر في العلاقة المشتركة للحضور المتبادل، عندها فقط يمكن أن ينهضَ فجر المقدَّس مرَّة أخرى.

يعتقدُ «مارسيل غوشيه» أنَّ «المسارَ الحيَّ للدين مكتمل أساساً في عالمنا»، وأنّنا بذلك نخرج من «عصر الأديان[1]»، لكن إذا كانتْ الأديان تنتمي، ربَّما، إلى لحظة في تاريخ البشريَّة، فإنَّ المقدَّس يتجاوز كلَّ لحظة في هذا التاريخ، لذلك لا يمكن تخصيصه لفترة معينة، ومع ذلك يجب علينا أيضاً أن ننظرَ في الفرضيَّة المعاكسة لفرضيَّة ديمومة المقدّس، لا يكفي أن نرى في المقدَّس عنصراً وثيق الصلة بكلّ الأنثروبولوجيا ليتم طمأنتنا بشأن مستقبله، فيما يتجاوز «الصور الرمزيَّة» و«التحولات» و«الانتقالات».

يفهم الإنسان ما هو مقدَّس في إنسانيته، لكنَّه قد يفقد هذه الإنسانيَّة أيضاً، ويمكنه أن يتفوقَ على نفسه، لأنَّه يمكن أن يسقط بعيداً إلى الأسفل، كما يمكن للإنسان، لأي شعب، أن يفقدَ روحه، وهذا يعني، بكلّ بساطة، أن يتوقفَ عن أن يكونَ قادراً على هذا الوجود في المقدَّس، وأن يسمحَ وحده للمقدَّس أن يكونَ حاضراً فينا في المقابل.

لقد قال «هولدرلين» يوماً: «فليكنْ كلامي مقدَّساً»، قال ذلك في عام 1800، وما يزال صدى هذا الكلام يتردَّد في أيامنا هذه، نحن في ليل الدنيا، والسؤال الآن: هل مضى اليوم منتصف هذا الليل؟

(1) مرجع سابق، ص. I.

أسئلةُ «توماس مولنار»

وإجاباتُ آلان دو بونوا

◀ توماس مولنار: يمكننا القول إنَّ الكونَ الذي يشكّل البنية الأساسيَّة للواقع هو المقدّس، فيما لو أخذنا بالفرضيَّة الأحاديَّة لعالمٍ نشأ بذاته فقط، ولكنَّكَ ما زلتَ لا تجيب على السؤال: من خلقَ هذا الكون الحقيقيَّ؟ إذا كان هو الله، فمن الخطأ الادّعاء بأنَّ المقدّس قد أُزِيل تماماً من الوجود؛ إذ إنَّه نُقِلَ فقط من الكون إلى الله.

◀ آلان دو بنوا: أوَّلاً، لم أفترض في أيّ مكان أنَّ الكونَ مطابقٌ للمقدَّس، ستكون هذه الأطروحة متناقضة فيما يتعلَّق بتعريف المقدَّس ذاته: إذاً، أين سيكون الدنيويّ؟ لقد قلتُ فقط إنَّ الكونَ هو (بالضرورة) المكان الذي يمكن أن يكونَ فيه المقدَّس، أمّا بالنسبة إلى فكرة نقل المقدّس «من الكون إلى الله»، فهي تبدو متناقضة تماماً، إنَّ المقدَّس بالضرورة ملاصق للدنيويّ الذي لا يمكن أن يكونَ جزءاً من صفات الله، ومثل هذا النقل سيؤدي إلى القول إنَّ «الله مقدَّس»، وهو أمر لا معنى له من وجهة النظر المسيحيَّة، وهنا نرى بوضوح الفرق بين «مقدّس» و«قدّيس».

عالم «وُلِدَ بذاته» أم عالم مخلوق؟ سيكون من السهل القول إنَّ الأسئلةَ الحاسمةَ تبقى دائماً بشكل حتميّ دون إجابة، ولكنّ هذا من شأنه أن يدخلَ في نطاق الإشكاليَّة التي تتحدَّث

عنها، في حين أنَّ المشكلةَ التي أطرحها مختلفة، أن نقول إنَّ العالمَ يجب أن يكونَ قد خُلِقَ (بنفسه أو بوساطة طرفٍ آخر)، وهذا يعني أنَّ كلَّ شيء يجب أن يكونَ له علّة سببيَّة أو غاية ما، وهذا يمنح مبدأ الغائيَّة صفة العموميَّة التي لا أمنحه إيّاها، وبالمثل، فإنَّ وضعَ العالم على أنَّه تأثير سبب ما يعني وضع الفكر تحت أفق السببيَّة، وفي الواقع، بالنسبة إلى المسيحيين، تُوضَع الكينونة في أفق السببيَّة التي يُنظر إليها هي نفسها على كونها من مرتبة الفعالية والمردوديَّة (وهي لم تكنْ كذلك عند «أرسطو»)، وهذا هو بالضبط المنظور الذي لا أضعُ نفسي فيه.

إنَّ الاختلافَ بين وجهات نظرنا يعكس الفجوة القائمة بين الوحي والتجلّي، أنتَ ترى أنَّ الله هو الكينونة التي تُظهِرُ نفسها في العالم، وبالنسبة إليّ، فإنَّ الكينونة هي تلك التي يمكن للعالم نفسه أن يتجلّى بها، وبالتالي، لا تكون الكينونة المجرّدة سبباً في وجود الكينونة الماديَّة المُتجلّية، بمعنى أن يكونَ الواحد سبباً للمتعدد أو أن تكونَ النسبيَّةُ نتيجةً للسبب المطلق، إنَّ الكينونةَ المجرَّدةَ ليستْ وجوداً متجلّياً وماديّاً مطلقاً، وهي ليستْ الخالق للكائنات الأخرى، وإنَّما هي متعالية بالأحرى بالنسبة إلى «الكائنات»؛ إنَّها وجود لا يكون بدونه شيء، والعالم لا يُصنَع، بل يكشف عن نفسه من خلال ما أسماه الإغريق *energeia*[1].

لا يتعلَّقُ الأمرُ بالقوَّة الفعَّالة، بل بالوجود، وبالتالي، فإنَّ العلاقةَ بين الكينونة بعدّها مجرّدة والكينونة بوصفها مفهوماً ماديّاً ليستْ علاقة سببيَّة، وهذا هو السبب في أنَّ اختلافهما، الضروريّ بالمعنى الصحيح، لا يرقى إلى الفصل الجذريّ بينهما، وبالمثل، فإنَّ الحقيقةَ ليستْ مطابقة (ملائمة أو *omoisis*) الروح مع الواقع الماديّ «الحقيقيّ»، وإنَّما «الكشف» أو «عدم الحجب» (*aletheia*)؛ أي انتشار الكائنات وتوزّعها على خلفيَّة الاختلاف بين المجرّد والماديّ الملموس الذي يأتي من الاختلاف الوجوديّ بين حضور الشيء وحاضره؛ هذا الاختلاف الذي لم تتوقَّفْ الميتافيزيقيا الغربيَّة عن عدم الخوض فيه، كما أنَّ الحقيقة تتكشف

(1) Energeia (في اليونانيَّة ἐνέργεια) هو مفهوم رئيس في الفلسفة الأرسطيَّة، وهو يعبرّ عن العمليَّة التي يتم من خلالها تحقيق القوَّة في العمل.

من الامتلاء الصحيح للوجود، وليس من الإزاحة نحو جوهر المفهوم المرتبط بالعقل الإلهيّ، وبالتالي فإنَّ السؤال لا يتعلّق كثيراً بمعرفة من أين يأتي العالم، بل بما يتكون منه هذا الأخير، وإذا كانتْ الكينونة المجرّدة هي الأرض (*Grund*)، فلا داعي حينها للبحث عن غاية وجودها.

◀ **ت. م: أنتَ تحدّد، دون مزيد من التسويغ، «المعتقدات الأوروبيّة» و «الهندو أوروبيّة»، ويبدو لي أنَّ الأخيرة لا تمثّل سوى مرحلة واحدة فقط، وهذه المرحلة ميّزت أوروبا وشعوبها وثقافتها أقلّ من المسيحيّة، إنَّ الرواج الأخير للدراسات حول الهندو أوروبيّة لا يسوغ أن ننسبَ الاحتكار إليها أو أن نمنحها مرتبة الشرف.**

◀ آ. د. ب: حين أتحدَّث عن «المعتقدات الأوروبيّة»، فإنّني أتحدّثُ هنا على المدى الطويل، ويقودني هذا للنظر في الأصول والبحث عمّا قد يكون قد تبقّى، إنّها ليستْ مسألة تمجيد أصلٍ أو حُلمٍ بعصر ذهبيّ، بقدر ما هي تشكيك في المعنى الحقيقيّ لكلمة الأصول أو الجذور.

لقد قيل إنَّ الأصلَ يمسح التاريخ الذي ولّده، وهذا يعني بكلّ بساطة أنَّ الأصلَ لا يقع في مجال التاريخ، وهو ليس «مرحلة»، وليس «ماضياً»؛ إنَّه المصدرُ المعاصرُ لكلّ شيء جديد، وهذا هو الفرق بين «الأصل» (*Ursprung*) و «البداية» (*Anfang*): الأصل هو البداية الأوليّة والتأسيسيَّة، وهنا بالتحديد نصلُ إلى المقدَّس، وهو مفهوم ترتبط به دائماً «أسطورة الأصول»، كما أنَّ الأصل هو هذا المألوف الأوليّ الذي يظل دائماً مألوفاً، والأصل هو هذا الاستيلاء من مكان التجمّع الذي يُتَّفقُ فيه بين الإنسان وبين ما تؤول إليه الأمور عند الحضور؛ إنّها «الموافقة الأصليّة» التي يعتمد بها الإنسان في الكشف عن الأمور، بهذا يمكن القول إنَّ الأصلَ هو موضوع تقوى بقدر ما يمتلك من قدرة على العودة باستمرار.

في اليونانيَّة، تأتي كلمة *arkhein*، بمعنى «يتحكم ب» من الجذر نفسه *arkhaios*، بمعنى «قديم» أو «عفا عليه الزَّمن» و «من يتحكم ب»: كلُّ هذه المعاني واحدة، وهنا نجد أنفسنا في مجال لا يمكن تجاوزه (راجع في اللاتينيَّة العلاقة بين *princeps* و *principium*)، وبعيداً عن أن يمثّلَ «الأصل» «لحظةً ماضيةً» -أو ما يُسمّى «مرحلةً» - فهو هدفٌ ومُنْتَهى

(أي غاية)، ويفسّرُ هذا الأمر التحديدَ، الغريب للوهلة الأولى، الذي تحدّث عنه «أرسطو» بين *archè* (الفُلْك) و *télos* (شبيه)»، كلّ ما يأتي إلى الوجود يتحرَّك نحو الفُلْك، وهذا يعني نحو نهايته وغايته، الشيء الموجود لغاية ما؛ أي هو ظهور الغاية[1]، ومن خلال استحضار المواقف الدينيَّة للأوروبيين القدامى، دون إسقاط مفهوم «متعدد الأشكال»[2] من الحسبان، فإنَّني لا أقوم باللجوء إلى كرونولوجيا الزَّمن[3]، وإنَّما إلى الأسطورة، أتحدَّث عن أصل معين وأستنتج معنى اللحظة الحالية طبعاً، لا يمكن للمرء أن يشعرَ أنَّه معنيٌّ برؤية الأصل: أنا أفهم الإرادة الحرَّة أيضاً[4].

إنَّ معرفةَ ما تمّ «تمييزه» في أوروبا خلال تاريخها يتعلّق بسؤال آخر، والتقييمُ هنا شخصيٌّ بالضرورة، ومن الصعب على أيّ حال إعطاء إجابة شاملة على هذا السؤال، في بداية هذا القرن، عُمِّدَ 90٪ من سكان فرنسا، وما يزال من الممكن إعلانها «دولة رسالة»، وقد أكون أوَّل من يعترف بأهميَّة المرجعيَّة المسيحيَّة في التاريخ الأوروبيّ: هل كنتُ لأتناقَش معكَ هنا لو لم أكنْ أنا نفسي مطبوعاً بعمق بالطابع المسيحيّ؟

ومع ذلك، يمكن أن يُطبَعَ المرء بشيء سلبيّ أيضاً، (لقد طُبِعَ الشعب الروسيّ الحاليّ بعمق بالشيوعيَّة)، هنا، وبعيداً عن المعايير التي يمكن مناقشتها دائماً - هل يكفي أن نطلقَ على أحدٍ ما اسم مسيحيّ، حتى يصبحَ مسيحيّاً مخلصاً؟ - هل يكشفُ السؤال الذي تطرحه عن سؤال آخر: ما المعنى الدقيق لهذا التعبير المعتاد: «الغرب المسيحيّ»؟

---

(1) الميتافيزيقيا، IX، 8، 1050 s 7.

(2) شكل مختلف يمكن أن يتخذه الجين نفسه، هناك عدة أشكال طبيعيَّة لجينات معينة: الجينات التي تتحكم في فصائل الدم هي مثال على تعدد الأشكال.

(3) الميقاتيّة أو تاريخ الوقائع أو كرونولوجيا هي تأريخ الحوادث وفقاً لتسلسل وقوعها وتقسيم الزَّمن إلى فترات وتحديد التواريخ الدقيقة للأحداث، في الأصل كان المقصود بهذه التسمية «علم الزَّمن»، أمَّا اليوم فتتم تجزئة المصطلح إلى اتجاهين علميين، علم قياس الزَّمن ويتبع علوم الفيزياء ويسمى كرونوميا

(4) حريَّة الإرادة هي القدرة على الاختيار بين تسلسلات مختلفة من الأحداث بحريَّة، ترتبط حريَّة الإرادة بقوَّة مع مفاهيم المسؤوليَّة والمدح والجُرم والذنب، والأحكام الأخرى التي تنطبق فقط على الأفعال المختارة بحريَّة، ترتبط حريَّة الإرادة أيضاً بمفاهيم النصيحة والإقناع والقصد والمنع.

لقد أصبحَ القول إنَّ «الحضارة الغربيَّة» لها جذر يونانيّ وجذر من الكتاب المقدّس شائعاً، وهذان الجذران تعايشا لفترة طويلة ولم يكنْ هناك نقص في المحاولات العلميَّة لتوليفهما، وهذه المحاولات لم تكنْ خالية من الآثار الضارة، إذا اعتبرنا، على سبيل المثال، أنَّ معاداة السامية المسيحيَّة وُلِدت في الأصل من رغبة المحاكاة في ترسيخ نفسها فيما يسمّى بالاستبداليَّة[1] (Verus Israel) تكمنُ المشكلة برمّتها في معرفة إذا ما كان هذا التوليف الذي تبيّن أنَّه غير فعَّال إلى حدّ كبير يقوم على توافق كبير أم على سوء فهم كبير، وهنا فإنَّني أؤيد الفرضيَّة الثانية طبعاً.

إنَّ الغرب، في عينيّ، قد وُلِدَ من توتر بين مصدرين متناقضين، لقد بُني على أساس أزمة هويَّة لم يتوقَّفْ أبداً عن محاولة حلّها على مرّ القرون من خلال تصدير أسئلته الخاصة في جميع أنحاء العالم، معتقداً دائماً أنَّه يبني هويَّته على تدمير هويَّة الآخرين ونشر تلك الحضارة القاتلة العرقيَّة في جوهرها، التي وصفها «روبرت جولان» بـ«حضارة الفراغ».

لقد عملتْ المدرسةُ السكولاستيَّة على جعل «أرسطو» شخصاً لم يصبحْ بعدُ مسيحيَّاً، وعلى جعل الرواقيين «مؤمنين غير مكتملين»، وهذا من أجل الجمع بين الفلسفة اليونانيَّة والتوحيد التوراتيّ، وقد تبدو هذه الجهود مأساويَّة بقدر ما هي سخيفة لمن يفكر فيها، وكما يقول «جان بوفريه»، فإنّ «المساهمةَ اليونانيَّة هي بالضبط الفلسفة نفسها، وهي ليستْ بأيّ حال من الأحوال إطاراً عامَّاً يمكن ملؤه كيفما اتفق من خلال الاستعانة بمصادر أخرى، بل إنَّها تمييز إشكاليّ؛ أي إشكاليَّة وجود الكينونة المُتجلّية بشكل ماديّ ملموس، ولمقاربة مسألة الكينونة من بداية مسألة الكينونة وحدها، فقد كان هذا هو المعنى الصحيح لما أسماه الإغريق بالفلسفة[2]».

إنَّ الفلسفة؛ أي الفكر اليونانيّ، ترى الكينونة المجرّدة حيثما كان هناك كينونة ماديّة

(1) الاستبداليَّة هي تفسير خاص لعقائد في العهد الجديد ترى علاقة الله مع المسيحيين كبديل أو إكمال للوعد مع الإسرائيليين أو اليهود.

(2) حوار مع هايدغر IV، طريق هايدغر، دار نشر Minuit، 1985، ص. 41.

ملموسة، وهذا هو السبب في أنّها كانتْ لا تطاق بالنسبة إلى «شاول» (القدّيس بول)، من هنا قال «هايدغر»: إنَّ الفلسفةَ المسيحيَّة «من أوَّلها إلى نهايتها، هي سوء فهم».

يمكن للمرء أن يجادلَ إلى ما لا نهاية حول هذا الموضوع، من «فيلون» إلى «المسيحيَّة اليهوديَّة» المعاصرة، ومن «ترتليان» *quid ergo Athenis and Hierosolymis?* [1] إلى اللاهوتيين في العصر الحديث (نحن عبارة عن شيء منقول بعمليَّة زرع، وهذا الشيء جذعه وجذوره يهود). لم تتوقَّفْ المشكلةُ القديمةُ للعلاقة بين أثينا والقدس عن إثارة عقول الناس، وقد أصبحتْ فكرة سائدة لمؤلفين مثل «تودا هاليفي»، و«صموئيل ديفيد لوزاتو»، و«ليون تشيستوف»، و«مارتن بوبر»، و«إيمانويل ليفيناس»، إلخ، كما يتزايد أكثر فأكثر عدد هؤلاء الذين يتّفقون مع «ليو شتراوس» الذي يرى أنَّ «الفلسفة، بمعناها الأصليّ والكامل، لا تتوافق مع طريقة الحياة من منظور الكتاب المقدَّس حتماً[2]».

هناك خيار واحد من خيارين على أيَّة حال، ترتبط المسيحيَّةُ ارتباطاً جوهريَّاً بالثقافة «الغربيَّة»، وفي هذه الحالة لا تدّعي أنّها الدين العالميّ، فإمَّا أن تكونَ ديناً عالميَّاً، وفي هذه الحالة لا يجب على الأوروبيين، والمسيحيون من ضمنهم، البحث عن أساس هويّتهم، وكما قال الأب «دانييلو» منذ عام 1955: «لقد حان الوقت لكي تحرّر الكنيسة نفسها من وصاية الغرب»، وهذا يشير إلى أنَّ المسيح هو الذي شكّل «المرحلة» التي تشير إليها، أودُّ أن أضيفَ من جهتي أنَّه إذا حان الوقت للكنيسة لتحرير نفسها من وصاية الغرب، فقد يكون الوقت قد حان أيضاً للغرب لتحرير نفسه من الوصاية المعاكسة.

◀ **ت. م: أنتَ تنكرُ وجود مسافة وجوديَّة لا يمكن التغلّب عليها بين الآلهة والبشر، إنَّها وجهة نظر تؤدي إلى فرضيَّة أنَّ الآلهة هي إسقاطات للإنسان، وهي أطروحة يتمّ تأييدها من «لوكريتيوس» إلى «فيورباخ»، هل تجدها حقَّاً مقنعة تماماً في وجه الله الخالق وسيّد العالم، لماذا تحمل الأطروحة الأولى على الاقتناع بها، وبأيّ منطق؟**

(1) مراسلات الزنادقة، 7.

(2) أيّة مسيحيَّة من أجل المسيحين، نجده في مجلّة «دراسات»، نيسان، 1983، 557.

◀ آ. د. ب: فكرة أنَّ الآلهةَ هي إسقاطات بشريَّة هي بالضبط الفكرة التي لا أدافع عنها، سيعني ذلك في النهاية أنَّ الإنسان أصبح مدركاً لهذا الإسقاط، ويمكن أن يؤسّس نفسه مكان الله، وسيكون الله خليقة «أيديولوجيَّة» تخضع لـ «وعي زائف»، ومع ذلك، فقد حاولتُ في حديثي إظهار عبثيَّة طرد الله من عرشه ومحاولة إقامة علاقة محاكاة مع العالم مماثلة لعلاقة الله بالخليقة وتثبيت هذه العلاقة مكان الله، وأنا أعزو إلى المسيحيَّة نفسها الأبوّة (الإجباريَّة) «لسرقة الهويَّة» الساذجة والكارثيَّة تلك.

لا يمكن القضاء على الجانب الإسقاطيّ بالكامل طبعاً، حين يريد البشر تمثيل الألوهيَّة لأنفسهم، يجب أن يفعلوا ذلك بما يمكن أن توحي به حواسهم لعقولهم، والمسيحيَّة نفسها ليستْ استثناءً من هذا الاتجاه: شاهد أيقوناتها، ولكنّ هذا لا يستتبع أن يصنعَ هؤلاء البشر الآلهة من خلال تجسيدهم لهم، إنَّ القولَ إنَّه لا توجد مسافة وجوديَّة لا يمكن التغلّب عليها هو افتراض تقاربٍ، «صلةُ قرابةٍ» محتملة، وليس هويّة، والمكانة الأنطولوجيَّة للإله، مثلها مثل حالة البشر، تبقى أكثر ملاءمة في إطار عقيدة لحالات متعددة من الوجود، كما أنَّ الوجود، كما قلت، ليس انعكاساً للذَّات، بل هو الوجود الذي يسمح للكائنات بالدخول في علاقة فيما بينها، وإذا كان بإمكان «هايدغر» أن يطرحَ الاختلاف الأنطولوجيّ بعدّه مهمة يجب التفكير فيها وفهمها، فذلك على وجه التحديد لأنَّه لا يوجد فاصل جذريّ بين الكينونة المجرّدة والكينونة الماديَّة الملموسة، ولا يجب الخلط بينهما بأيّ حال من الأحوال.

إذا كانتْ الآلهةُ مجرَّد أشياء - انعكاسات من خيال البشر - فإنَّ مفهومَ المقدَّس ذاته سيكون بلا معنى، من حيث إنَّه يفترض العطاء والأخذ المتبادل مُسبقاً، وسيكون فعل التضحية المقدَّسة مجرّد محاكاة. الآن، يجب القول إنَّ المقدَّس يعني إمكانيَّة الاتصال بين الآلهة والبشر، وبين الأرض والسماء، ووجوده يكمن في هذا الاحتمال، ولهذا السبب لا يكون المقدَّس (*sacer*) متطابقاً مع الإلهي (*diuinus*)، وفي التعارض بين المقدَّس والدنيويّ (تعارضٌ من حيث إنَّ المقدَّس يأتي أوَّلاً لتحديد الثاني)، يحتوي الاختلاف في حدّ ذاته على مبدأ تجاوزه وتخطّيه، وبعد ذلك يُضاف معنى تعين وتسمية الشيء إلى المعنى التواصليّ والعلائقيّ له.

إنَّ مصطلحَ «دنيويّ» ليس إنكاراً لما هو «مقدَّس» (بمعنى أنَّ «الظلم» ما هو إلَّا إنكار لكلمة «عادل»): تشير كلمة *fanum* إلى هذا الفضاء المُكرَّس الذي يمكن للإنسان أن يُقحمَ نفسه فيه، وبهذه الطريقة يتمّ الحفاظ على فكرة الانتقال من الدنيويّ إلى المقدَّس (والعكس بالعكس)، ومن الطريقة التي يستجيب بها تمثال العذراء *pietas* (أو *fides*) كإنسان وهذا التمثال *pietas* (أو *fides*) كإله، بشكل متبادل مع بعضهما البعض، يُولَد الاتفاق الذي يتبلور في المقدَّس: *pax deo-rum*، بمعنى «إحسان الآلهة»، والنموذجُ دائريٌّ، ممَّا يعني حركةً تبادليَّةً بين أخذٍ وردّ بدون بداية أو نهاية قابلة للتخصيص.

هل هذا المفهومُ للعلاقة بين الإنسان والإله مقنع، هل المهمُّ حقَّاً هو الإقناع أم الاقتناع؟ لنقلْ إنَّ هذا المفهومَ يستجيب للفكرة التي لديَّ عن التراث الذي اخترتُ أن أرى نفسي من خلاله، وإنَّني أحكم على هذه الفكرة بما يتوافق مع الكشف عن الوجود في حقيقته، وبما يتفق مع الصورة التي أفضّلها للعالم الذي يكون الوجود فيه «علاقة» و«إضاءة على» (*Lichtung*) لكلّ تجلٍّ؛ أي بمعنى آخر للمكان الذي تفلت فيه حالات الوجود المتعددة من عمليَّة الفصل بين الكينونة والعالم الذي افتتح عمليَّة الخَلْق، والذي هو أصل كلّ الانفصالات اللاحقة الروحيَّة والاجتماعيَّة التي ألاحظ آثارها المؤسفة، وهنا أقول إنَّني أفضّل أن أكونَ الذي يكشف عن نفسه انسجاماً مع ادعاء من يقول: «لقد جئت لأحرّض الرجل على أبيه، والابن على والدته وزوجة الابن (الكِنّة) على والدة هذا الابن، سيكون أفراد العائلة أنفسهم أعداءً»(متّى 10، 40).

◀ ت. م: يترتب على تفكيرك هذا أن يصبحَ الخيرُ والشرُّ مفهومين لا معنى لهما، لأنَّه في الشعائر الوثنيَّة، لا يُستبعد إلَّا من أخطأ من الكهنة المكلَّفين من المجتمع الدينيّ، بتقديم الأضاحي (خطأ تقني)، وهذا يستبعد مضمون الضمير تماماً، كما يوضّحه هذا القول ل «ف. ماكّيورو»: «لم يكن هناك دين خارج الشعائر، سواء كان هذا الدين جيداً أم سيئاً، صحيحاً أم خاطئاً، القيام بالشعائر الدينيَّة يعني بالضبط أن تكونَ متديناً، ومن يزوّر الشعيرة الدينيّة يتعدّى على حدود الدين، هل تجد في هذا طريقة لاستبعاد البُعْد الأخلاقيّ، دون الوقوع في أعماق العقلانيَّة؟

◀ آ. د. ب: يبدو لي أنَّ المسيحيَّة لم تخترعْ الإنصاف، والإنسانيَّة، والشعور بالشرف، والعدالة، وضبط النفس، واحترام الآخرين، ولم تخترعْ الأخلاق، ولا أرى أنَّها أحرزتْ تقدّماً كبيراً في كلّ هذا، كما من الواضح أنَّه لا يمكن لأيّ مجتمع الاستغناء عن القواعد، ولا يمكن لأيّ مجموعة اجتماعيَّة أن تكونَ غير مبالية بسلوك أعضائها، وفي النهاية لم يعترفْ أيّ معتقد بأنَّه يمكن السماح بكلّ شيء (أو حتى يعتبر كلّ شيء ممكناً)، وفي الواقع، فقد جلبتْ المسيحيَّة أخلاقاً ووضعتْ طريقة لتصوّرها.

إنَّ الأخلاقَ شكلٌ قبل أن تكونَ محتوى، ويتفق الكتاب المقدَّس والفلسفة القديمة على أنَّ الأخلاقَ وحدها لا تكفي، بينما ينشأ الخلاف حين يتعلَّق الأمر بتحديد ما يجب أن تشكّلَ الأخلاق جزءاً منه. يرى العالم القديم أنَّه يجب البحث في هذا الجانب عن الأيديولوجيا؛ أي هذا النمط من المعرفة الذي يقوم فيه الإنسان بالاستماع إلى كينونته التي تجلّت كإنسان، وبتعريف ما هو أصليّ على أنَّه «طبيعيّ» تلقائيّاً (مقابل «تقليديّ»)، في هذا النهج يرتبط الخير دائماً بطريقة ما بالسَلَف ويرتبط الفهم (*noésis*) بالإدراك.

أنتَ محقٌّ في التأكيد على أهميَّة الشعائر في الوثنيَّة، ولكنّ النتيجة التي تستخلصها منها خاطئة، قد يتبلور الدين في العبادة، لكنَّنا هنا لا نواجه مسألة «تقنيَّة»، إنَّ أداءَ الشعائر الدينيَّة بأمانة ودقة يمثّل إعادة إنشاءٍ للنظام الكونيّ، ويُنظَر اليوم إلى هذا النظام الكونيّ على أنَّه معيار؛ أي عدالة (بالمعنى الأفلاطونيّ، وليس بالمعنى المسيحيّ)، بهذا يكون احترام الشعيرة هو تكريم للوحدة وسر الوجود؛ إنَّه تبني موقف احترامٍ للأشياء وكينونتها على المستوى الأخلاقيّ، وهو احترامٌ يمتدُّ بوضوح إلى مجال العلاقات مع الآخرين.

تذكّرْ أنَّ كلمات «الحقّ» و «البِرّ» و «الشعائر» مشتقة من الجذر نفسه، ما أسماه الإغريق «بالأفعال المستقيمة الصحيحة» *katortömata* يمثّل أفعالاً تتوافق مع «الحقّ» الذي تكون الشعائر نموذجاً له، و«الجيّد» *Toagathon*، ليس في الأصل قيمةً أخلاقيَّةً بالمعنى المسيحيّ، بل يحدّد ما هو مناسب لكائن ما وما يجعل منه شيئاً مناسبًا لهذا الكائن؛ إنَّه «ما يناسب»، لكنَّه ليس بالمعنى النفعيّ حتماً، والجيد بعدّه مفهوماً عاماً هو ما يناسب كلّ الأشياء

بقدر ما تكون قابلة لتكون وحياً يُظهِرُ ما كان غير ظاهرٍ، وبالمثل، فإنَّ بدايةَ الأخلاق في روما هي ما يتطابق مع «الحقّ الإلهيّ» الذي يتوافق معه (*ius*) في الجانب البشريّ؛ أي الترتيب الصحيح للأشياء، وتشير «التقوى» *pietas* ، إلى ما هو «مرتّب بشكل صحيح»، بمعنى أكثر ما يجعل الإنسان يميل إلى الآلهة كما ينبغي (ويجب) أن يكون ميله وفقاً للتقاليد الشائعة، وعلى العكس من ذلك، فإنَّ المخالفةَ تجاه الآلهة التي يقرّها *expiatio* هي أوّلاً وقبل كلّ شيء مخالفة لـ «عقيدة الاشارات» التي تشكّل ترتيب الأشياء.

والأخلاق بالنسبة إلى القدماء، بغضّ النظر عن مدرستهم، فالفضيلة (اشتقاقيّاً، ما يتعلّق بالأعراف والتقاليد) والأخلاق (الأعراف *éthos* ، «الشخصية، الإقامة») لا تنفصل دائماً عن تقليد «الطبيعة» الذي يُؤخَذ على ما هو مطابق للترتيب العام للواقع، كما يُؤخَذُ بعدّه لقاءً ودّياً مع وجود الكينونة. حين أعلن «شيشرون»: «لقد وُلِد الإنسان نفسه ليتأمل العالم ويعيش في وئام معه[1]»، فقد كان يصّرحُ بقاعدة أخلاقيّة، وهذا ما يقوله «كريسيبوس» أو «زينون» تماماً، حتى لو كانتْ لديهما فكرة محدودة عن «الطبيعة»، للعيش «في توافق وانسجام» (توافقٌ ووئامٌ): يعود هذا التعبير ليُستخدَم باستمرار.

في الفكر المسيحيّ، يتبدّى مصدر الأخلاق بعدّه حقيقة مُكتشَفة بالوحي وليس بوصفه شيئاً ظاهراً ومرئيّاً بنفسه، أمّا ما يكمل الأخلاق، فيجب البحث عنه من جانب النعمة والإيمان، يصبح «الخير» غير متجانس، فهو ليس من مستوى ما قد يوحي به مشهد الأشياء بعدّه قانوناً أخلاقيّاً (*phusis*). والأخلاق ليستْ ما يُستنتَج من العالم، وإنّما ما يتجاوزها ويناقضها إلى حد كبير.

إنَّ قانون الكتاب المقدَّس هو قانون يعلن عدم اكتمال العالم بشكل جذريّ، وعدم كفاية الطبيعة *phusis*، وعدم قدرتها على الاستجابة لما يشغلُ تفكير البشر (*Sorge*)، ويكون الاختلاف ملحوظاً للغاية إذا نظرنا إلى ما تعنيه كلمة «عدالة»، وهي قريبة جداً من كلمة «الأخلاق»، ما هو صحيح في الكتاب المقدَّس (وبالتالي أخلاقيّ) هو ما يتوافق مع كلمة الله،

(1) عن طبيعة الآلهة، II، 14.

وما يتوافق مع نظام العالم الذي يُعادُ تكوينه دوريّاً عن طريق التضحية يمثّل الحقّ العدْل في الفكر اليونانيّ الأصليّ، والعصر المسيحانيّ هو العصر الذي سيشهد تحوّل البشريَّة إلى ما يغاير «الخير»، من المنظور اليهوديّ المسيحيّ.

من كلّ ما سبق، نستنتجُ أنّه من غير الدقيق تماماً أن أقولَ إنَّ الخيرَ والشرَّ بالنسبة إليّ مفهومان لا معنى لهما، وهذه الصيغة تترجمُ فقط أنَّ المطلق هو الوحيد الذي يتمتع بالمعنى، وربَّما يمكن للمرء أن يقولَ أيضاً إنَّك تضع الأخلاق في مرتبة أعلى من الدين، بينما أضعها أنا في الاتجاه نفسه.

إنَّ موقفَكَ في النهاية يقع في مستوى اللوم الذي وجّهه «بوبر» و«ليفيناس» إلى «هايدغر»: طرح العلاقة (*Verhältnis*) بالعالم قبل العلاقة (*Beziehung*) مع الآخرين، وذلك بإعطاء الأولويَّة للحضور والوجود (*Dasein*) على تأكيد الذّات كإنسان حرّ (*Mitsein*).

تَكتشفُ العلاقة بالعالم الشيءَ بعدّه شيئاً؛ أي ظاهرة أو وجوداً يحدث، وهذا «الاكتشاف» (*das Unverbogene*) هو جوهر الحقيقة، ومن المؤكّد أنَّ الأخلاقَ تُستنتَج منه، لكنَّ الحقيقة في حدّ ذاتها ليستْ «أخلاقيَّة»: إنَّها ليستْ مطابقة لمبدأ مُوحَى به (هذا هو الاختلاف بين الكلمة اليونانيَّة *alétheia* بمعنى «تجلّي الحقيقة» والعبريَّة *émet* / פולט بمعنى «يبعث إلى الوجود»)، ومن اللافت للنظر أنَّ «بوبر» و «ليفيناس» توصلوا إلى النتيجة نفسها التي تقول بالحاجة إلى إزالة المرجع اليونانيّ من أجل بناء فكر «حقيقيّ» بمعنى التوحيد الأخلاقيّ.

◀ **ت. م: حين نجعل تفكيرنا محصوراً في القداسة كما تحدّدها أنت، يصبح من غير الممكن تفسير ظهور الجديد، سيبقى العالم دائماً كما هو، وفقاً للنمط الدائريّ للزّمن، وهكذا يكون الإنسان نفسه محبوساً في مخطَّط ضيق لا ندري بأيّ وسيلة سيخرج منه «أولئك الذين يعرفون» والذين يكشفون عن مُعتقَدٍ سريّ، باختصار يمكنُ القول إنَّكَ بهذا تقدّسُ الجمادَ.**

◀ آ. د. ب: أعتقدُ أنّني أجبتُ بإسهابٍ في مداخلتي على هذه الفكرة السخيفة، والتي بموجبها سيجدُ التاريخ «التقدّميُّ» الذي يسير إلى نهايته المحدَّدة ضمن سيرورة محدَّدة تاريخاً

جامداً يناظره.

لقد كانَ التاريخُ البشريُّ، على حدّ علمي، منذ ثورة العصر الحجريّ الحديث على الأقلّ، غنيّاً بالأحداث التي لم يعتقدْ أحدٌ أنّها تافهة: ولادة الإمبراطوريّات والسلالات، والحروب، والفتوحات، إلخ.

إنَّ المسيحيَّةَ لم تخترعْ التاريخ، بل اخترعتْ تفسيراً وفهماً معيَّناً له، من ناحية هناك إلهُ الكتاب المقدَّس الذي يكشف عن نفسه تاريخيّاً، وبهذا يمكنُ، من الآن فصاعداً، إعطاء معنىً مطلقاً لحدث تاريخيّ ما، ومن جهة أخرى يُعطَى التاريخ اتجاهاً ضروريّاً عموماً، بمعنى أنّه يتجه نحو نهايته، وهكذا يتقارب الدين مع التاريخ (وهنا تكمنُ الجِدّة)، ومع ذلك نتحدّث عن هذا الأخير ونقوم بتحليله فقط التنبؤ بنتائجه بشكل أفضل.

إنَّ المفهومَ الخطيّ للزَّمن يغذّي في النهاية اليقين الأخلاقيّ: سينتهي التاريخ كما ينبغي له أن يكونَ، يندمج مُلْك الله مع نهاية الزَّمان، وينبثق الخلود من المحيط البشريّ، وهذا لا يعني أنّ البشر، قبل المسيحيَّة، كانوا يعيشون في تاريخ جامد بلا حراك!

هناك بُعدٌ تاريخيٌّ في مفهوم المقدَّس حقّاً: الزَّمن المقدَّس، وقد كنتُ أوَّلَ من وضّح ذلك، لا يمكن تخصيصه للحظة معينة، ماذا يعني ذلك؟ إنَّ الزَّمنَ المقدَّسَ ليس زمناً دنيويّاً بكلّ بساطة، وذلك التاريخ يحدث خارج الدين، ألم يقل، مع ذلك، إنَّ المقدَّسَ يميلُ إلى إدراك الأسطورة تاريخيّاً؟ إذا حان الوقت الذي يجتمع فيه الآلهة والبشر، فالمقدَّس يقع هو أيضاً على مبدأ التاريخ؛ إنَّه ما يخبرنا به التاريخ كلّه، دون أن يختلط معه، إنَّ المقدَّسَ منسوجٌ في جميع حالات التسلسل الزّمنيّ، وهو لا يفسد هذه السيرورة الزمنيَّة المتسلسلة.

وبالمثل، فإنَّ المفهومَ «الدوريَّ» أو «الكرويَّ» للتاريخ لا يعني أنَّ كلَّ شيء هو نفسه دائماً، وإنَّما يعني أنَّ كلَّ شيء قادرٌ دائماً على العودة تحت تأثير لعبة الإرادة البشريَّة، في هذا المفهوم لا توجد قداسة للجماد، لكن هناك، على العكس من ذلك، تأكيدٌ لإمكانيَّة أيّ حركة، و«الجديد» هو الاحتمال بكلّ أشكاله؛ إنَّ التاريخَ مفتوحٌ بكلّ أبعاده، بل إنَّ المسيحيَّةَ هي

التي تتسامح مع «الجديد» فقط بقدر ما يكون جزءاً من تاريخ خطيّ يوقفه التجلّي وتكشّفُ الحقيقة المطلقة مقدّماً، وبالتالي يُستبعَدُ أيّ رجوعٍ للحظةٍ «سابقة»، بمعنى تجديد الزَّمن، وبهذا يصبح التاريخ أملاً مسيحيّاً وتهديداً أيضاً في آنٍ معاً: الزَّمن لا رجوع فيه، ولا يمكن أن يبدأ التاريخ مرَّة أخرى.

من ناحية أخرى، يمكننا أن نعترفَ أنَّ المسيحيَّةَ ليستْ غريبةً على التمثيل الحديث للزَّمن، ولاسيَّما بالاستناد إلى مفهوم «كيروس / *Kairos*»؛ أي اللحظة المؤاتية، لكنَّ ظهورَ هذا التمثيل لا يؤيد اختراع الزَّمن التاريخيّ بقدر ما يصرح به بعدّه تدميراً للزَّمن المقدَّس، وهو أمر مختلف، وإضافة إلى ذلك، فإنَّ مفهومَ التاريخيَّة (*Geschichtlichkeit*)، وهو مصطلح ظهر في القرن الماضي مع «شلايرماخر» لتعيين نمط الإنسان على وجه التحديد في العالم، وهو على وجه التحديد الذي أخذَ به -على وجه الخصوص- أتباع المدرسة التأويليَّة أو التفسيريَّة، من «ديلثي» إلى «غادامير»، قد جعل الهروبَ من التاريخيَّة الكلاسيكيَّة وحلّ لغز الزَّمنيَّة البشريَّة ممكناً دون الوقوع في فخ الفلسفات الخطيّة للتاريخ، وحتى أستخدم مصطلحات «جورج غوسدورف»، أقول إنَّ الوعي الوجوديَّ يعيد الوعي الأسطوريَّ إلى ما وراء الوعي العقلانيّ، وإنَّ الفكرةَ القائلةَ بوجود التاريخ الخطيّ هي في الأساس حاملة للحداثة، وترتبط بالتالي بوهم الإدراك النفسيّ للزَّمن، ومع هذه الفكرة يتحوَّل «الجديد» نفسه إلى ترتيب آخر للتفسير.

سأضيف أيضاً أنَّه إذا كان هناك جودٌ ما، فمن الأساسيّ أن يُبحَث عنه من جانب المسيحيَّة التي تحدّد الكينونة والله بعدّهما كياناً متطابقاً إلى الأبد مع نفسه دون أن يصبحَ موجوداً أبداً، إنَّ الفكر المسيحيَّ يرى الزَّمن بوصفه مدّةً تفلت من نفسها عن طريق توزيعها على طول الخط، وبالتالي يمثّل الزَّمن ما يميز منطقة من الكائنات الماديَّة الملموسة في وجودها، على عكس مجال الكائن الأعلى بمفهومه المجرّد، وهو الله الذي لا يتغيَّر، وهذا هو بالضبط ما لا تدرسه الميتافيزيقيا التي تهمل جوهر الزَّمن ومصدره الأساسيّ، أمَّا «هايدغر»، فإنَّه يرى، على العكس من ذلك، أنَّ الاختلافَ الأنطولوجيَّ بين الكينونة المجرّدة والكائنات الماديَّة

الملموسة يقوم على أساس مبدأ الزَّمن التاريخيّ، وهذا الاختلاف هو الحَدَث (*Ereignis*) الذي يؤسِّس كلَّ التاريخ، وبذلك يُدخَلُ المبدأ التاريخيّ في قلب الأنطولوجيا.

لقد كتب «راينر شورمان» يوماً فقال: «يمكن أن يكونَ هناك شيء جديد (وجوديٌّ) في التاريخ، فقط لأنَّ الفكر» هو «الحدثُ (الوجوديُّ) للحضور مثلما هذا الحضور (*Dasein*) هو الحدث الوجوديُّ للعالم[1]، الوقت هو معنى الوجود، يصبح الوجود تاريخيّاً.

◀ ت. م: ما ألومكَ عليه هو نزعتك اللا تاريخيَّة، سيكون العصرُ المسيحيُّ فترة فاصلة (هذه «المؤامرة ما يزال يتعيَّن شرحها»)، سيكون بمنزلة تعليق للتاريخ، أو بالأحرى الجمود الذي يميّز العصور القديمة، وفي تفسيرك الذي لا يحبّ الاستمراريَّة، لكن ماذا بعد ذلك، من بين أمور أخرى، عن الاستمراريَّة بين العلم اليونانيّ والعلم «المسيحيّ»؟

◀ آ. د. ب: من التناقض بمكان تحميلي وزر اللا تاريخيَّة، وعدائيتي تجاه الاستمراريَّة في الوقت نفسه؛ لأنَّ وجودَ الانقطاعات بالتحديد هو الذي يصنع التاريخ، هل أنتَ نفسكَ تقدّميٌّ جداً في أيديولوجيتك السياسيَّة؟ إنَّني في الواقع، أقبل كلًّا من الاستمراريَّة والانقطاع، إنَّ الحداثة بكلّ ما فيها ليستْ بأقلّ نسبيَّةً (ولا يمكن أن تمتلكَ قيمة جوهريَّة): من سمات اليوتوبيا، التي انتقدتَها، أن تؤمنَ بإمكانيَّة وجود انفصال راديكاليَّة («القائمة النظيفة»)، ومع ذلك، إذا كان صحيحاً أنَّ نسيان الكينونة له جذور يونانيَّة أيضاً، بل أكثر من الجذور بقليل، فهناك اختلافات في الطبيعة لا تقبل الجدل بين العلم اليونانيّ والعلم «المسيحيّ»؛ اختلافات تتعلَّق بوجه خاص بجوهر عصر التقنيَّة الحديث، بعدّه نتيجةً لموقف الهيمنة فيما يتعلَّق بالعالم وتعميم مبدأ العقل، أنا لستُ معارضاً للعلم. وأعتقدُ فقط أنَّه غير قادر على الإجابة على الأسئلة الأساسيَّة، وأنَّه، مثل العقل الخالص، لا يمكنه بنفسه إظهار افتراضاته الخاصَّة؛ إنَّه ليس مستقلاً، ولكنَّه يعتمد على علم الأخرويَّات[2].

---

(1) مبدأ الفوضى، هايدغر ومسألة القيام بالفعل، دار نشر Seuil، 1982، ص. 168.

(2) الإسخاتولوجيا أو علم الأخرويّات أو علم آخر الزَّمان هو جزء من اللاهوت يهتم بالأحداث النهائيَّة للتاريخ، أو المصير النهائيّ للبشريَّة، يُشار إلى هذا المفهوم عادة باسم «نهاية العالم» أو «نهاية الزَّمان»، نشأتْ الكلمة من الكلمة اليونانيَّة eschatos وتعني «الأخير» وتعني «دراسة»، وظهرتْ لأوَّل مرَّة في اللّغة

◀ ت. م: كيف يمكنكَ القول إنَّ المتصوفة يتجاوزون الأخلاق؟ يمكنك، في الواقع، تأكيد ذلك فقط من خلال الإشارة إلى بعض النصوص المصوَّرة التي كتبها «مايستر إيكهارت»، وهي نصوص تدّعي أنّها منفصلةٌ عن الإيمان العميق الذي يلهمها.

◀ آ. د. ب: إنَّ التصوّف العالي، الذي يتبع لأيّ تقليد من التقاليد، بما في ذلك المسيحيَّة، يتجاوز الأخلاق، وهناك إجماع على هذا، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ الصوفيين ليس لديهم فكرة عن الخير والشرّ، وإنَّما خبرتهم الروحيَّة تقع خارج هذه المفاهيم.

إنَّ التجربةَ الصوفيَّة هي تجربة لا يمكن وصفها ولا يمكن التعبير عنها بالكلمات أو بالمفاهيم، وعلى هذا النحو، فإنَّها تعني تجاوز كلّ التعارضات المفاهيميَّة، كما يتخطّى الصوفيُّ حاجزاً ما لا يوصف من خلال المعرفة الأبوفاتيَّة[1] التي تتخطّى كلّ الفروق، وبالتالي ذلك الفرق بين الخير والشرّ.

ترتفع الروح فوق «نعم» و «لا»، وذلك لنفاد صبرها وتوقها لتجد نفسها في اتّحاد مع الله، ترتقي إلى ذلك المكان الذي تلتقي فيه الأضداد، في هذا الصدد يرى «جاكوب بويم» أنَّ الشرَّ هو مجرَّد حدث يقع في تاريخ الوجود، وأنَّه، على هذا النحو، مشتقّ من مبدأ إيجابيّ مركزيّ أيضاً، بينما يميّز «فالنتين ويجل» الشرَّ الأخلاقيَّ (الخطيئة) عن الشرّ الميتافيزيقيّ (النقص) ويؤكّد أنَّ الأوَّل ليس عنصراً مكوّناً لطبيعة الكائن المخلوق.

وكما أشار الأب «بريمون»، يمكن مقارنة إلهام الصوفيّ تماماً بإلهام الشاعر، كما تشير التجربة الصوفيَّة إلى هذا الانفصال الذي نجده في مواجهة أيّ شكل من أشكال الحكم، وأيّ مفهوم للقيمة، يضعه «مايستر إيكهارت» فوق الحبّ والرحمة والتواضع، ويرى فيه تحرّكاً لخلق أكبر قدر ممكن من التشابه بين الإنسان والله: «حين أفكّرُ في كلّ الفضائل، لا أجد شيئاً

الإنجليزيَّة نحو عام 1844.

(1) هي المعرفة التي تتناول الحديث عن الإله من حيث نفي صفات النقص عنه، «ليس كمثله شيء» أو «سبحان الله»؛ أي تنزُّه عن صفات النقص في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، ومن هذا الاتجاه نجد أنَّ من أسماء الله القدوس وتعني كمال التنزيه عن النقص، ويقابله اللاهوت الإيجابيّ وهو وصف الإله بصفات إيجابيَّة فنقول هو حيّ عليم قادر مثلاً.

لا تشوبه شائبة على الإطلاق ويخلق اتحاداً مع الله مثل الانفصال، وكما قال القديس «أغسطينوس»: «للروح مدخل سرّيٌّ إلى الطبيعة الإلهيَّة حيث تصبح الأشياء خارج أيَّة علاقة معها، وهناك على الأرض، هذا المدخل ليس سوى انفصال تام.

يكتب «هنري سوسو» قائلاً: «هل تريدُ أن تكونَ مفيداً لجميع المخلوقات؟ ابتعدْ عن كلّ المخلوقات، ومثل هذه الاعتبارات بشأن «الاستسلام» والصفاء، نجدها عند «فالنتين ويجل»، و«رويسبروك»، و«أنجيلوس سيليسيوس»، و«ميكتيلد دو ماجديبورغ» و«يوهانس تولر».

إضافة إلى ذلك، ليس من قبيل المصادفة أنَّ الكنيسةَ كانتْ تنظر إلى التصوف باهتمام معيَّن دائماً، على أنَّه معرّض في أيّ وقت كان للانزلاق إلى النزعة الواحديَّة (panthéisme)[1].

إنَّ التجربةَ الصوفيَّةَ تغذّي هذا «الشعور المحيطي» الذي تحدّث عنه «رومان رولان»؛ ذلك الشعور بأنَّك جزء من الكون وتشكّل كلّا واحدًا مع وجود الله، ثمّ يعود «مايستر إيكهارت» ليقول مرَّة أخرى: «إنَّ الله ليس وجوداً ولا سبباً، ولا يعرف هذا أو ذاك، وهذا هو سبب خلوّ الله من كلّ الأشياء وفي كونه سبباً لكلّ الأشياء، ويعزّز هذا الاتجاه حقيقة أنَّ التجربةَ الصوفيَّة بحكم تعريفها ترفض كلَّ وساطة لدرجة إشراك الجسد والروح بالقَدْر نفسه. (تعجبني عبارة «زوهار» التي تقول «تعال وانظر: روح الإنسان لا يستطيع أحد أن يعرفها إلَّا من خلال أعضاء الجسد، وهي الدرجات التي تُنجز عمل الروح»، وبهذا هل تكون الروح معروفة وغير معروفةٍ في آنٍ معاً)، والسؤال الذي سيكون من المثير للاهتمام محاولة الإجابة عليه في هذا الصدد هو: إلى أيّ مدىً، في أوروبا منذ العصور الوسطى وما بعدها، لم يكنْ هناك نوع من «إجابة» فرديَّة قدّمها التصوّف على أيّ مقاربة جماعيَّة للمقدَّسات بات وجودها غير ممكن؟

---

(1) الواحديَّة أو الجِبْلِيَّة هي الاعتقاد أنَّ الكون والله حقيقة واحدة، الواحديَّة هي الترجمة للمصطلح اليونانيّ Pantheism والذي يعني «الكلّ هو الله»، إذاً الواحديَّة ترمز إلى فكرة «الله» بعدّها عمليَّة مرتبطة بالكون، تعدَّدت مذاهب الواحديَّة فمنها الواحديَّة الماديَّة، والواحديَّة الروحيَّة.

◀ ت. م: غالباً ما تحبُّ أن تشجبَ «القطيعة الجذريَّة» بين الإنسان والله، هنا يجب أن يقال إنّه بدون هذا «الانقطاع»، ستتطابق الآلهة مع الطبيعة، ويتم استيعابها فيها تحت أعين العلم، وأسألكَ الآن لماذا يجلب هذا «الانقطاع» مأساة في التوحيد؟ بادئ ذي بدء، يتوسّط التجسّد عمليَّة الانقطاع وينشط في جميع المجالات، لماذا ترفض بفزع تقريباً المسافة، أو الانفصال الوجوديّ بين الله والإنسان؟

◀ آ. د. ب: إنَّني مندهش من عدم قدرتك على الدخول في نظام تفكيريّ، إنَّني لا أؤيد فكرة أنَّ القوى الإلهيَّة هي قوى «طبيعيَّة» مثاليَّة، حتى أنَّني أقول العكس تماماً، وأشدّد على أنَّ هذا التفسيرَ الذي يرجع تاريخه إلى زمن «فريزر» أو «مانهاردت» أو «ماكس مولر»، أصبح اليوم مهجوراً في كلّ مكان تقريباً، إنَّ الآلهة لا «تمثّل» القوى الطبيعيَّة أكثر من المَلَكات أو الصفات البشريَّة، وهي تتعدّى هذه القوَّة والصفات، وبالطريقة نفسها، فالوجود ليس الله، والعالم ليس الله، إنَّني غير مؤمن بوحدة الوجود! يرى «هيراقليطس» أنَّ الكونَ – بعيداً عن الارتباط بالله– هو بالأحرى ما يحمل الأرض والسماء، والناس والإله، ويشكّل بيتهم المشترك، ومن هنا جاء المقطع الشهير 32: «الواحد، الحكيم، وحده، لا يتيحُ نفسه لأحد، ويتيح أن يُقالَ له اسم زيوس»، وبالمثل يتوافق «العليُّ» عند «أرسطو» مع التعريف اللفظيّ لإحدى حالات الكينونة، وليس للتعيين الاسميّ لكينونةٍ متجلّيةٍ ما، أمَّا بالنسبة إلى كلمة «الطبيعة» (*natura*)، فأنت تعلم مثلي تماماً أنَّ تاريخَها الفلسفيَّ معقّدٌ، ولا يعطي معناها اليوم المعنى كلّه؛ إذ لم تعد تحدّد إلّا مجالاً واحداً فقط للحالة، وهو الكون الماديّ، ويرى اليونانيون أنَّ كلمةَ *phusis* تعني شيئاً مختلفاً تماماً، وهو مملكة مزدهرة تربط بين الروحانيَّات والأشياء الماديَّة، وبين البشر والآلهة.

أمَّا فيما يتعلَّق بأسباب رفضي لانقطاع جذريّ بين الإنسان والإله، حتى لو توسط فيه التجسد (حدث فريد لا يمكن تكراره بحكم التعريف)، انظر إجابتي على السؤال 3.

◀ ت. م: إذا كانَ اللهُ هو الخالقُ (نحن في قلب المشكلة)، فهو فوق كلِّ شيء خالق الكينونة، وبالتالي فوق الوجود، وهناك انبثاق للتجسّد «في العالم» وفقًا للرؤية الوثنيَّة، بدون

إعطاء أيّ تفسير لهذا الانبثاق أو الظهور الفجائيّ الذي هو الجديد (انظر السؤال 5)، ووفقاً للرؤية المسيحيَّة (التوحيديَّة) هناك انبثاقٌ وظهور مفاجئ «للعالم»، وهنا فإنَّني أعترف، دون الاعتراف بالإجابة التوحيديَّة، أنَّ هناك على الأقلّ محاولةَ تفسير هنا، بينما أقول إنَّ الإجابةَ الوثنيَّة (الصدفة، تفاعل المادَّة، ظهور الذَّات) لا يمكن أن ترضي التفكير.

◀ آ. د. ب: بما أنَّ «الجوابَ الوثنيَّ» أرضى بضعة آلاف من الأجيال من الأفراد الذين لم يكونوا ضعيفين عقليّاً ولا معتوهين، يجب بلا شك طرح السؤال بشكل مختلف، إنَّ الله هو الاحتمالُ المطلقُ من وجهة نظر الميتافيزيقيا المسيحيَّة، وبالتالي فهو يمثّل «مجموع» الوجود والعَدَم، لكن، إذا استثنينا وجهات النظر الصوفيَّة حول المعرفة الأبوفاتيَّة والافتراضيَّة، راجع «الإله الفائق» لإيكهارت أو ما سميّته سابقاً بالإلهة (Déité)، فإنَّ عدم الوجود ينحسر هنا إلى العَدَم، ثم يصبح الله مجرَّد كلام فارغ.

الآن، يجبُ القول إنَّ اللاوجود ليس شيئاً، وعند تحديد مجموع التوافقيات التي لم تحدث، فإنَّ لها قوَّة من المرتبة الأولى، بطريقة الكينونة المجرّدة المادِّيَّة الملموسة نفسها، إنَّ الفكرَ المسيحيَّ لا يمكن له أن يكونَ إلَّا تناقضاً في المصطلحات وسخافة في نظر القدماء، من خلال اختزال عدم الوجود إلى العَدَم، ومن خلال تقديم الله بعدّه كائناً كليَّ القدرة، والسيطرة على الضرورات غير الشخصيَّة (القَدَر، *moira*) وخلق العالم من العَدَم، أمَّا بالنسبة إلى اليونانيين والرومان، فليس هناك حقّاً ما يمكن معرفته ولا شيء نتعلّمه من لا شيء، وهو اقتناع لا يبدو أنَّه لا يستحقّ تماماً أن يكون (كائناً مفكّراً)[1].

إنَّ «تفسير» وجود العالم من خلال الخلق من العَدَم هو في الواقع في كثير من النواحي تحدّ للفهم، لقول إنَّ كلَّ شيء يجب أن يكونَ له سبب، ولافتراض وجود الله على أنَّه هذا السبب، ثم التأكيد على أنَّ الله نفسه لا يحتاج إلى سبب، هل تجد هذا حقّاً مرضياً لـ «كائن مفكر»، هل يمكننا أن نجعل السببيَّة القاعدة الأكثر عموميَّة ونؤكّد وجود كائن يتجاوز هذه القاعدة

(1) راجع حول هذا الموضوع: جوناثان أ. غولدشتاين، أصول عقيدة الخلق Ex Nihilo، في مجلة الدراسات اليهوديَّة، 35، 1984، 127 – 135.

بشكل جذريّ؟ إنَّ خلقَ الله للعالم (راجع السؤال 1) ينفي منذ البداية أيّ إجراء مشترك بين الخالق والعالم المخلوق، وهذا لا يسهّل الإجابة على بعض الأسئلة الأساسيَّة، هل يمكن معرفة الله، هل يجب أن نطيعه ولماذا، كيف يتم التعبير عن الحاجة إلى الطاعة وحريَّة القرار؟ أنت تدرك أنَّ علماء اللاهوت اصطدموا باستمرار حول هذه الموضوعات، وإضافة إلى ذلك، كيف يجب على المرء حتى أن يتصوّرَ أنَّ الله قبل الخلق هو الخالق لكلّ شيء «من لا شيء» ؟ إذا كان الخلقُ مصنوعاً من لا شيء، فلا بدَّ أنَّ الله لم يتخذْ شيئاً كشيء، وهذا بالضبط ما يلاحظه «جان بوفريه» حين قال: «الخلق من العدم يفترض مسبقاً أنَّ الله الخالق يمكن أن يأخذَ العدم بعدّه موضوعاً له، وبالتالي يعرف شيئاً عنه، فيكون قادراً على الارتباط به بطريقة ما، ولا شيء سيكون أكثر روعة من هذا بالنسبة إلى الفكر اليونانيّ»[1].

إضافة إلى ذلك، لا يمكن للمسيحيين أن يسألوا أنفسهم بصدق عمن خلق العالم، لأنَّهم يعتقدون أنَّ لديهم الإجابة على ذلك: من خلق العالم هو الله، ويقولون: إنَّ الدليلَ على وجود الله هو أنَّ العالم يجب أن يكونَ قد خُلِقَ، ولذلك يتناول حديثهم ليس العالم بل الله، ومنذ ذلك الحين لم يعدْ بإمكانهم التساؤل عن كونهم متميزين عن الله، لأنَّهم يفترضون أنَّ الوجود والله واحد، كما يمكننا أن نرى بوضوح من هذا أنَّ كلمة «أن تكون» في النهاية لا تدلُّ على أيّ شيء لاهوتيّ، ونرى أنَّ «التفسير» المسيحيَّ يستجيب في الواقع فقط للرغبة، ليس من أجل المعرفة، بل من أجل التسويغ.

من هنا، ولكي يتم قبولك، يجب أن يكونَ العالم مسوّغاً، ولا يمكن تسويغه إلَّا بالاعتماد على شخص آخر غير نفسه، وفي النهاية، هذا ما يفرّقنا: ليس هناك سبب ليُسوّغَ العالم من الناحية الأخلاقيَّة.

◀ ت. م: لماذا نقول إنَّه مع الخلق، يجد الكون نفسه خالياً من القوى النشطة التي رأتْ الوثنيَّة تتجلَّى هناك؟ وسؤالي التالي فلسفيٌّ بامتياز: إذا لم يكنْ الله هو من زرع هذه القوى النشطة هناك، تكون الطبيعة هي من تمتلكها، إذاً فإمّا أن تكونَ الطبيعة هي الله وإمَّا أنَّ لها قوىً

(1) حوار مع هايدغر، مقاربة هايدغر، دار نشر Minuit، 1974، ص. 195.

خارج الطبيعة (خارقة للطبيعة؟)، وعلى أيّ حال، فإنَّ افتراضَ ازدواجيَّة الله / الطبيعة مفيدٌ للغاية هنا، لقد كان لأفلاطون الذي كان ثنائيّ النظرة بامتياز تأثيراً أكبر في «ملء الكون» من خلال الشعر والفن أكثر من تأثير المفكرين الأحاديي النظرة، ولهذا كان يثير غيظ «هايدغر».

◀ آ. د. ب: إنَّ البديلَ الذي تطرحه هو اتفاقيَّة لسنا ملزمين بالاشتراك فيها، ومرَّة أخرى: إنَّ القولَ إنَّ القوى الواهبة للحياة تعمل في الكون شيئاً، والتعرّف على هذه القوى مع الله يبقى شيئاً آخر، وافتراض الكون والله بعدّهما مرادفين هو شيء ثالث، كما تتطلَّب وحدة الوجود أن يُنظَرَ إليها في الوقت نفسه مع تعدد دولها، لماذا أُفرِغ الكون مع الخلق، من هذه القوى الواهبة للحياة؟ لأنَّه بمجرَّد أن يخضعَ الكائن المخلوق للكائن غير المخلوق، يتوقف الكائن المخلوق عن إمكانيَّة أن يكونَ في جوهره حاملاً للمقدَّس، ومعظم المؤلفين بمن فيهم المسيحيون يتفقون على هذا، أمّا في اليهوديَّة، فإنَّ التوجه يكون أكثر حدَّةً، «إنَّ الشراكةَ بين الإنسان والله، وامتلاك الله للإنسان، من قِبَل عبقريَّة إلهيَّة، كما يؤكّد «آلان فينكيلكراوت»، هي من مرتبة المقدَّس، واليهوديَّة تحارب المقدَّس بإرادتها أكثر بكثير من محاربتها لغياب الإيمان، وهذه هي عبادة الأصنام، إذا كان هناك تناقض في اليهوديَّة، فهو ليس بين اليهوديَّة والكفر، وإنَّما بين اليهوديَّة وعبادة الأصنام[1] ».

من المؤكَّد أنَّ هناك سبباً للوم «أفلاطون» لأنَّه جعل الحقيقة تمرّ تحت نير الفكرة من خلال افتراض أنَّ وراء كونه «أكثر من كون»؛ أي بفصل الواقع عن الحقيقة، وفي الواقع، فإنَّ عصرَ القيمة في أوروبا (الحكم على العالم من حيث التقييم) يبدأ مع «أفلاطون» في الوقت نفسه الذي تبدأ فيه الإنسانيَّة؛ أي فكرة أنَّ الإنسانَ يحتلُّ مركز الكائن الماديّ الملموس، وهي فكرة ستميّز كلَّ الميتافيزيقيا الغربيَّة حتى «نيتشه»، وبعد قولي هذا، فكلُّ شيء ليس سلبيًّاً عند «أفلاطون» - بعيدًا عن ذلك - والحكم الذي يطلقه «هايدغر» عليه ليس ملخصاً كما تقول.

انظر -على سبيل المثال- إلى عقيدة «أفلاطون» حول الحقيقة التي تبحث في «أسطورة الكهف» على ضوء تجربة الحقيقة كإزاحة للستار عن الفعل التاريخيّ.

(1) مجلة «البيراسيون»، 22-23 ديسمبر / كانون الأوَّل 1984.

◀ ت. م: أن نقولَ (ص 169) إنَّ الرَّبَّ أسَّسَ «الحزب الواحد» هو، من بين أمور أخرى، تجاهل للأنظمة الشموليَّة التي تدّعي إمَّا الآلهة الوثنيَّة وإمَّا إنكار الله، وفي مسائل الأخلاق - إذا قبلت صحة المصطلح - أيّهما أفضل: الكتاب المقدَّس أم الأطروحة الوثنيَّة؟

◀ آ. د. ب: الحديث عن أخلاق «متفوقة» يعني الحديث عن أخلاق أفضل، لكن الأفضل لمن، وبماذا يتعلَّق هذا؟ يمكنني أن أخبرك - ما أعتقده - أنَّ الأخلاقَ المسيحيَّةَ في نظري منهكة بشكل فريد، وأنَّ أمثلة نجم المُلَيك *Regulus* وكاتو الأكبر Caton l'Ancien[1]، من وجهة النظر الأخلاقيَّة، تلهمني أكثر من مثال «أيّوب» على رَوثه[2]، لكنَّها لن تكونَ إلاَّ جزءاً من شعوراً أو ذوقاً (يمكن دائماً معارضة الأمثلة المضادة)، إذاً؛ ما يجب مناقشته هو طبيعة «الأخلاق» المعنية، وهو موضوع ناقشناه فعلاً في السؤال 4.

ما هي الشموليَّة؟ إنَّ هذا لا يعني فقط التشدّد في الاستبداد حتماً، وبدون الخوض في التفاصيل، أرى مكونات مختلفة فيها: فكرة الحقيقة الواحدة، وفكرة الخير والشرّ المطلقين، وفكرة استيعاب عدوّ للشرّ وهو أمر قانونيّ وحتى موصى به بشدَّة تختفي (راجع سفر تثنية. 13).

إنَّ كلَّ هذه الموضوعات تجد لها أصولاً في الكتاب المقدَّس، ومن الواضح تماماً وجود أنظمة شموليَّة «بدون الله» - الاتحاد السوفيتي على سبيل المثال- مع ذلك تمثّل هذه الأنظمة «وَرَثة» الفكر المسيحيّ، بمعنى أنَّ معظمَ المبادئ السياسيَّة الحديثة، كما أوضح «كارل شميت»، هي مبادئ لاهوتيَّة علمانيَّة تعيد إلى الأرض بنية الإقصاء التي أعلنتها المسيحيَّة في الوضع اللاهوتيّ، الأمر الذي يجعلها أكثر رعباً: شرطة الروح تفسح المجال لشرطة الدولة، والحروب الأيديولوجيَّة تستحوذ على حروب الدين، أمَّا الأنظمة الشموليَّة التي تدّعي في

(1) ماركوس بورسيوس كاتو أو كاتو الأكبر أو كاتو الحكيم أو كاتو الرقيب هو سياسيٌّ عاش في روما القديمة، اشتهر بسياسته المحافظة ومعارضته الشديدة للهلينيَّة، يعود أصل كاتو الأكبر إلى عائلة من البليبس التي لم تكنْ معروفةً إلَّا بخدمتها في الجيش الرومانيّ، عوضاً عن شغلها لأيَّة وظائف مدنيَّة عالية السُّمعة كما فعل هو.

(2) باتشي، 1911، ص. 22، (ليكون) مثل أيوب في روثه، (أن) يتحوَّلَ إلى بؤس شديد ومعاناة.

أوروبا أنَّها «آلهة وثنيَّة»، «ما زلتُ أنتظر أن يشيرَ أحد ما إليها من أجلي، هل هذه إشارة إلى الاشتراكيَّة القوميَّة؟ سيكون ذلك غير مناسب، وأقلّ ما يمكن قوله هنا هو إنَّ الرايخ الثالث لم يكنْ يمثّل المشرك في النظام السياسيّ، إلهٌ واحدٌ، كنيسةٌ واحدةٌ، حقيقة واحدة»، هذا ما يمكن ترجمته على الأرض بما يلي: *Ein Volk, ein Reich, ein Führer*.

◀ **ت. م: أنتَ تتهم التوحيد بكراهية الصورة، ومع ذلك فإنَّ الحضارةَ المسيحيَّةَ موجَّهة بصريَّاً مثل الوثنيَّة، في هذا الصدد، أنتَ لا تعطي الصنم معناه الدقيق؛ أي ما يعشق الإنسان نفسه من خلاله.**

◀ آ. د. ب: لقد أجابَ النص الذي قمتُ بكتابته على هذه النقطة إلى حدّ كبير، حرّمتْ الكنيسة الأولى الأيقونات، سواء بسبب العداء للوثنيَّة أو احتراماً للوصفة التي أتى بها الكتاب المقدّس، وخلال القرون الأربعة الأولى لم يغامرْ الفنُّ المسيحيُّ بما هو أبعد من الأيقونات الرمزيَّة.

لقد أرعدَ «يوسابيوس» القيصريّ ضدّ «عبادة الصور»، وكان لا بدَّ من انتظار القرن السابع لنرى الأيقونة تدخل إلى العادات والأعراف في بيزنطة، وبداية القرن الثامن لسماع جون الدمشقيّ يدافع عن شرعيَّة الصور المقدَّسة في ثلاث عظات شهيرة، ولاحقاً شهدَ الفنُّ المسيحيُّ المتوافق مع المتطلبات التقليديَّة للروح الأوروبيَّة ازدهاراً رائعاً من الناحية الجماليَّة، لكنَّه لم يعدْ يحمل المعنى الذي كان يحمله الفنّ القديم، إنَّ الصورةَ بعدّها توضيحاً بسيطاً للإيمان تمثّل شيئاً ما، ولكنَّها لم تعدْ تجسّد شيئاً.

من الناحية اللغويَّة، تشير كلمة «المعبود» *eidôlon* إلى ما يقدّم نفسه ليُرَى، وفي العصور القديمة كان «المعبود» له طابع مقدَّس من حيث إنَّه كان بمنزلة وساطة بين المرئي وغير المرئي، بين الإنسان والإله؛ إنَّه لأمر صبيانيٌّ أن أقولَ إنَّ ذلك الإنسان «يعبد نفسه».

لقد كان «سيلسوس» في زمانه قد ردَّ على منتقدي «الأصنام» بأنَّهم كانوا في الواقع الوحيدين الذين تخيلوا أنَّ الوثنيين لديهم فكرة قاموا بتكوينها عن تماثيل الآلهة، كما قدّم

«بورفير»، في أطروحته عن صور الآلهة، ملاحظات مماثلة تماماً لتلك التي أعطاها «أوليمبيودوروس» أو «هيروكليس» أو «ماكسيم صور»، ومن ناحية أخرى يصرُّ الجميع على حقيقة أنَّ غير المرئي لا يمكن الوصول إليه إلَّا من الإدراك الحسيّ الذي لا يندمج معه، وكمثال عن هؤلاء الذين يرون هذا، يجب ذكر «شيشرون» حين يقول إنَّ فيدياس نحتَ تمثال زيوس الأولمبي بالجمال المثاليّ الذي تدركه العين الداخليَّة.

◀ ت. م: إنَّ هذا هو ما يزعجك (ص 180)، بالنسبة إلى المسيحيَّة، يجب على الإنسان أن يتحوَّل، وأن يتخلَّى عن «كلّ ما كان عليه قديماً»، مع قناعاته ومعتقداته السابقة، لكن أين هو الشرُّ في الصراع المتجذّر في روح الإنسان؟ إنَّها تجربةٌ يوميَّةٌ، يؤكّد «هيراقليطس» أنَّ الإنسانَ مكوَّن من عنصرين، وأنَّ المسيح وحده هو مَن وافقَ بينهما، كلّ شيء عظيم يتكوَّن من المثاليّ *Dichtung* وتقليده *Wahrheit*، وقد قال «أفلاطون» إنَّ هذا يعني *metanoia* [1]، بينما تحدّث «نيتشه» عن تجاوز الذَّات الذي يزيدنا قوَّة.

◀ آ. د. ب: أنتَ تشوّه وجهة نظري، أنا لا أعادي الزهد الإيجابيَّ ولا هذا الشكل من اللا شخصيَّة النشطة التي يمكن تشبيهها بـ «الولادة الثانية»: يجب على كلّ إنسان جيّد أن يمرَّ بهذا، حين أتحدَّث عن «التحويل» -يمكنكَ الرجوع إلى نصي- فإنَّني أستحضرُ هذه الفكرةَ التي بموجبها يجب أن يتحوَّلَ الإنسان إلى العوالم الآخرة، ويعتقد أنَّ وجهته النهائيَّة تنتمي إلى كائن آخر غير الشخص الذي يشكل مسكنه الأصليّ، ومثل هذا التحوّل لا علاقة له بتجاوز الذَّات؛ أي بما أعلنه «غوته» حين قال: «متْ وتحوّل!»؛ أي مع هذا العمل الذي يُمارَس على الذَّات والذي يسمح للفرد بالتخلي عن ذلك الإنسان العجوز، العبد لشهواته واحتياجاته وآرائه، فيصبح «إنساناً جديداً»- قد يقول المرء باستخدام مصطلحات الفيدانتيَّة[2](védentique) - يعرف أنَّه ليس X أو Y، وإنَّما الذَّات، وهذا ليس له علاقة

(1) يتكوَّنُ المصطلحُ اليونانيُّ μετάνοια metanoia من حرف الجر μετά الذي يتجاوز ويضع أعلاه والفعل νοέω للإدراك والتفكير) ويعني «تغيير النظرة» التي ترى الفكر والفعل يتغيران بشكل كبير، وبشكل حاسم حتى.

(2) فيدانتا مصطلح كان في الأصل كلمةً تُستخدم في الفلسفة الهندوسيَّة بعدّه مرادفاً لذلك الجزء من نصوص

بالأمر أيضاً، ويجدر بنا التأكيد على ذلك، مع هذا «الانفصال» الذي بفضله يفرّغ الصوفيّ روحه حتى ينشأ الله هناك فيها كـ «شرارة».

◀ ت. م: يتغلغل البُعْدُ الأحاديُّ[1] في تفكيرك لدرجة أنَّ الأخلاقَ بالنسبة إليك (ص 178) لا يمكن تمييزها عن التطبيق العمليّ، وعمَّا يفعله الإنسان؛ أي عمله الصريح والبسيط، ولا يبدو أنَّ هناك أيَّ حكم (أخلاقيّ) على الفعل، أنتَ تسمّي عادة القلق الأخلاقيَّ «المفرط في الأخلاق»، تأكيداً لا مسوّغ له، وقد اقتبستَ مرَّة أخرى من «هايدغر» حين قلتَ: «الأخلاق تفكر في بقاء الإنسان، إذا كان لهذه المصطلحات معنى (يبدو أنَّ «هايدغر» كان مقتنعاً بأنَّ الوجودَ يُعبَّر عنه بالألمانيَّة ...)، فإنَّ هذا المعنى هو أنَّه لا ينبغي للإنسان أن يتركَ إمكانيَّاته البشريَّة، بل أن يثبّتَ نفسه هناك، وبالتالي يسوّغ أسوأ أشكال الفجور، إضافة إلى ذلك، فأنت تلتزم بتناقض غريب: أنت تمدح (ص 185) الواجب الذي يشكّل الإنسان ويؤسّس مدينة البشر على غرار مدينة الله، لكنَّكَ في الوقت نفسه تعلن أنَّك ضدّ هذا الواجب، هل تعلنُ عن نفسك أيضاً ضدّ الإدراك الذي يجب أن يكونَ («سولين»)؟

◀ آ. د. ب: لقد تحدثت عن الأخلاق، أمَّا من ناحية «أشكال الفجور»، عليكَ أن تنظر بالأحرى من جانب باباوات عصر النهضة، وما قلته أعلاه عن الأخلاق (السؤال 4) وتجاوز الذَّات (السؤال 13) يظهرُ بدرجة كافية الأهميَّة التي أعلّقها على ما يجب أن يكونَ عليه المرء، لكن ما يزال من الضروريّ معرفة ما يشير إليه هذا «الواجب».

في المقطع الذي ألمحتَ إليه، فإنَّني أنتقدُ الفكرة القائلة إنَّ مدينة البشر يجب أن تتخذَ «مدينة الله» نموذجاً لها؛ أي فكرة أنَّه يجب تحدي العالم عالميَّاً لصالح فكرة منطقة نائية، إنَّه

فيدا المعروفة باسم الأوبانيشاد أيضاً، ويتكوَّن هذا المصطلح من شكل مورفوفونولوجي من مقطعين فيدا-نتا = «غاية-فيدا» = «مُلحق تراتيل الفيدا»، كما تشير تكهنات بأنَّ كلمة «فيدانتا» تعني «الغرض أو الهدف [غاية] من نصوص الفيدا».

(1) الأحاديَّة والواحديَّة والوحدانيَّة هي نظريَّة فلسفيَّة تقول إنَّ الأشياء المتنوعة الموجودة في الكون تتكون من مادَّة واحدة وبهذا تكون خاصيَّة الكون الأساسيَّة هي الوحدة، تتعارض هذه النظريَّة مع الثنائيَّة التي تقول بوجود واقعين أو التعدديَّة التي تقول بوجود أكثر من مادتين.

شيء مختلف تماماً عن الواجب الفرديّ، وإضافة إلى ذلك، فأنا لا أتبع بشكل كبير لأخلاق النوايا، وتبقى الحقيقة أنَّ هناك صلة بين الفكر والفعل - النظريَّة والتطبيق العمليّ، إذا صح التعبير - لكنَّها ليستْ تلك التي تتحدَّث عنها، من جهته يرى «سارتر» أنَّ «الإنسان هو ما يفعله»، وأنا أفضّل أن أقولَ إنَّ الإنسان يفكر كما يتصرف، من هنا ستكون العلاقة بين الفكر والفعل يناقض ما هو شائع.

حين أنتقد «الروح المعنويَّة المفرطة»، فإنَّني أعني بذلك الموقف الذي يتمثَّل في الاختزال إلى الأخلاق - إلى الأخلاق نفسها - ما لا يقع في نطاق اختصاصها، إنَّ المجالات الاقتصاديَّة، والسياسيَّة، والجماليَّة، والأخلاقيَّة، هي مجالات متميزة، والأخلاق لا تمثّل فئة لكلّ الفئات، ومن السخف في رأيي اتباع «سياسة أخلاقيَّة» كما هو الحال في الرغبة في تأسيس «جماليَّة اقتصاديَّة»، كما أنَّ هذا لا يعني أنَّ السياسةَ لا علاقة لها بالأخلاق، بل ليس لها الجوهر نفسه، ويستهدف الفكر السياسيّ مجتمعاً معيّناً، ويفترض حدوداً، أمَّا الأخلاق، فتتبع لنظام آخر، ويمكن أن يكون الإجراء ضروريَّاً من الناحية السياسيَّة دون أن يكونَ ضروريَّاً من الناحية الأخلاقيَّة، على العكس من ذلك، يمكن أن يتحوَّلَ الإجراء الذي يُوصى به أخلاقيَّاً إلى أن يكون كارثيَّاً من الناحية السياسيَّة. إنَّ ممارسةَ السياسة «الأخلاقيَّة» ترقى إلى التظاهر بالعمل السياسيّ باسم الخير، ويترتب على ذلك أنَّ الخصم هو بالضرورة تمثيل أو تجسّد للشر، وعندها يصبح النضالُ السياسيُّ غير إنسانيّ، إنَّ «المجتمع الذي يرغب في تحقيق السلام من خلال العدالة؛ أي من خلال القانون والأخلاق، سيتحوَّل كما يلاحظ «جوليان فرويند»، إلى مملكة من القضاة والمجرمين، وبعيداً عن أن تحلّ العدالة محلّ السياسة، سنشهد محاكاة ساخرة للعدالة والسياسة [1]».

◀ **ت. م: هناك تناقض آخر: أنتَ تنتقد العهد القديم لإعطائه معاملة تفضيليَّة للأصغر من الأبناء («الضعيف» من وجهة نظرك المتأثرة بنيتشه) الذي يحصل، من خلال الخداع (قوَّة الضعيف)، على سلطة الأب أو الملك، ماذا تفعل بحقيقة أنَّه طوال تاريخ الملوك المسيحيين،**

(1) جوهر السياسة، دار نشر Sirey، 1965، ص. 506.

لكن تحت عنوان الكتاب المقدَّس، كان الابن الأكبر هو الوريثُ الشرعيُّ دائماً؟

◀ آ. د. ب: أنا لا ألوم الكتاب المقدَّس لأنَّه أعطى معاملة تفضيليَّة لأيِّ شخص، وألاحظ أنَّ كبار السن مستبعدون باستمرار ويتم التقليل من شأنهم هناك، وباتباع تقليد راسخ (لا يحتوي على أيّ شيء له علاقة بـ «نيتشه»، انظر مصادري المرجعيَّة)، فإنَّني أرى في هذا درساً رمزيَّاً واضحاً تماماً، أمّا بالنسبة إلى الحقّ المكتسب لدى الملوك الأوروبيين، فإنَّ مصادره معروفة جيداً، وفي معظم المجتمعات التقليديَّة هناك صلة بين المعياريَّة القانونيَّة ونظام الأحياء، حيث إنَّ كليهما يقع تحت أنثروبولوجيا التكاثر، إنَّ البنوّة البيولوجيَّة تستند إلى القانون بشكل طبيعيّ، وإضافة إلى ذلك، دائماً ما تكتسب السيادة الزَّمنيَّة أهميَّة خاصة (راجع في روما العلاقة بين الفوقيَّة *prima* و *les summa*[1])، وتميّزُ حالة الحقّ الشرعيّ[2] سمة من سمات هذه «العائلة الجذريَّة»[3] («لوبلاي») حيث تنتقل ملكيَّة الأسرة إلى الابن الأكبر، ويتعيَّن على الأطفال الأصغر سنَّاً الهجرة لتجنب تجزئة النطاق العائليّ، وهذا النمط من نقل السلطة كان منتشراً بوجه خاص بين بعض الشعوب الجرمانيَّة قبل المسيحيَّة، وحين انتقلنا من الملكيَّة المنتخبة إلى الملكيَّة الوراثيَّة، ساد حقّ البكورة عموماً، وكان النظام الأساسيّ للطلاب الضباط يضعه التابعون، وعند «الكابيتيين»[4]، تمّ تبني مبدأ البكورة تحت تأثير القانون الإقطاعيّ ذي الأصل الجرمانيّ المستخدم في شمال فرنسا، جنباً إلى جنب مع المبدأ

---

(1) كان الملخص والموجز المصغر الخاص به نوعاً أدبيَّاً تعليميَّاً من القرون الوسطى كتب باللاتينيَّة، ولد خلال القرن الثاني عشر، وتم تعميمه في أوروبا في القرن الثالث عشر، وبأبسط معانيها يمكن اعتبارها نصوصاً «تلخص» المعرفة في المجال، مثل خلاصات اللاهوت والفلسفة والقانون الكنسيّ.

(2) Primogeniture هو حقٌّ ، بموجب القانون أو العرف ، للطفل الشرعيّ المولود في وراثة ممتلكات الوالدين بالكامل أو الرئيسة في تفضيل الوراثة المشتركة بين جميع الأطفال أو بعضهم، أو أيّ طفل غير شرعيّ أو أي قريب من الضمانات، في معظم السياقات يعني ذلك ميراث الابن المولود، يمكن أن يعني ذلك أيضاً الابنة الأولى أو الطفل المولود.

(3) المصطلح الذي استخدمه عالم الاجتماع فريديريك لو بلاي، في القرن التاسع عشر، للإشارة إلى نوع من الأسرة الممتدَّة يعيش فيها الجد مع أكبر أطفاله (أو الشخص الذي تم تعيينه لتولي مزرعة العائلة)، الزوج من هؤلاء، وأطفالهم وأفراد الأسرة الآخرين

(4) الكابيتيون سلالة ملكيَّة من أصل فرنسيّ تضمّ كلّ من ينسب إلى أوغو كابيه ملك فرنسا، وملك إسبانيا خوان كارلوس، ودوق لوكسمبورغ الأكبر هم أعضاء من هذه العائلة وكلاهما من خلال فرع سلالة بوربون.

العرقيّ للذكورة (استبعاد النساء والوالدين من قِبَل النساء)، والذي سُوِّغَ بأثر رجعيّ من خلال اللجوء إلى قانون ساليك (قانون الفرنجة الساليون[1]) الذي سيصبح في النهاية قانون خلافة مملكة فرنسا، وهنا يجب القول إنَّه لا يوجد تأثير مسيحيّ في كلّ هذا، كما أنّنا لا نرى المزيد منه في المبدأ الملكيّ نفسه، إنَّ الملوكَ مستاؤون للغاية في الكتاب المقدَّس، والشعب اليهوديّ الذي يريد أن يكونَ له ملك ليكون «مثل الأمم الأخرى»، سيواجه مشكلات فقط إذا تمت تلبية مطالبه، كما سيحاول «صموئيل»، المتحدِّث باسم الرّبّ ثنيه بكلّ الوسائل (راجع صموئيل الأول).

من جهة أخرى، يعارِضُ الكتاب المقدَّس عن طيب خاطر قوَّة الملوك «الوثنيَّة» بقوَّة القضاة والأنبياء، وسيظلّ «مارتن بوبر»[2] في العصر الحديث يفسرّ الملكيَّة الإلهيَّة على أنهَّا تلغي شرعيَّة الإتاوات البشريَّة، والمَلَكيَّة - من ناحية أخرى- هي واحدة من أفضل أشكال السيادة السياسيَّة المُوثّقة في أوروبا منذ التاريخ البدائيّ.

في المسيحيَّة، نجد بلا شك مع «أوسابيوس»، تلميذ «أوريغانوس»، المحاولة الأولى لجعل التوحيد وظيفيّاً فيما يتعلَّق برؤية النظام الاجتماعيّ حيث يضمنه تفرد الإرادة السياديَّة، وبعد ذلك لم يتوقَّفْ مفهوم المَلَكيَّة المسيحيَّة عن نقل التناغم والتشكيلات الرمزيَّة المتناقضة[3].

سيوفر للبابا ذريعة للتدخل في الترتيب الزَّمنيّ على وجه الخصوص، وعلى العكس من ذلك، في فرنسا على وجه الخصوص، فإنَّ «الملوك مسيحيون للغاية»، وهو امتياز لسلالة بأكملها، سيشكّل إلى حد كبير إعلاناً للإيمان بعدّه عنواناً للهروب من ادعاءات الكنيسة، بل حتى لقلبها ضدّها. «ينتهي الأمر بهذا المفهوم الدينيّ العميق إلى أن يصبحَ امتيازاً قانونيّاً

(1) الفرنجة الساليون كانتْ مجموعة فرعيَّة من أوائل الفرنجة الذين ظهروا لأوَّل مرَّة في السجلات التاريخيَّة في الثالث الميلاديّ، في ذلك الوقت كانوا يعيشون شمال دلتا نهر الراين وبالتالي شمال الليمس من الغال الرومانيين، الذي يمتدُّ على طول الراين، وتميزوا بأنَّهم شعب جرمانيّ محارب وقراصنة.

(2) مُلك الله، 1956.

(3) راجع: إي كانتوروفيتش، جسدا الملك، دراسة في اللاهوت السياسّي في العصور الوسطى، مطبعة جامعة برينستون، برينستون، 1957.

يصرّحُ على وجه الخصوص بتدخلات الملك في كنيسة فرنسا، حيث أعادها النظام الملكيّ لمصلحتها»، وكما كتبتْ «كوليت بون»[1]: ما نفعله فقط هو التطرّق إلى الموضوع الذي لا ينضب للعلاقة بين السياسة والدين.

◀ **ت. م: لماذا (ص 203) سيكون «حضور المتعالي في الحَدَث» أقلّ ملاءمة للمقدَّس من «الواقع الدائم للأصل»؟**

◀ آ. د. ب: لأنَّ المقدَّس، بطبيعته، ليس من ترتيب حدث يفترض المرء أنَّه من غير المحتمل أن يعود، ولأنَّ المقدَّس، بطبيعته، يعني ضمناً إمكانيَّة العودة التي يستبعدها الحدث، باستثناء التجسّد، هل هناك حدث واحد في تصورك يمكنك اعتباره حقّاً مقدَّساً؟

◀ **ت. م: لا يتحدَّث «ثوسيديدس»، و«بوليبيوس»، و«سينيكا» عن تاريخ «مفتوح»، والتاريخ في نظرهم محصور في الحدود الضيقة للعواطف والمصالح، ومرَّة أخرى، بالنسبة إلى المفكر الوثنيّ، فليس هناك أيّ جديد (انظر أعلاه)، وإلَّا فإنَّ هذا الجديد ليس له ما يسوّغه.**

◀ آ. د. ب: أنتَ تخلطُ بين الحداثة التي تظهر في العالم، على سبيل المثال في مجال النظم الاجتماعيَّة والعلاقات الإنسانيَّة، و «الجِدّة» التي من المحتمل أن تؤثّر على الإنسان نفسه، ويبقى الإنسان دائماً متطابقاً مع نفسه، هل يجب أن نشجبها؟ القول إنَّ التاريخ غالباً ما يكون مدفوعاً «بالمشاعر» و«المصالح» لا يعني تعيين حدود له؛ إنَّه فقط إدراك أنَّ الإنسان هو مَن صنَعه، وهذه مجرّد تفاهة.

◀ **ت. م: إنَّ الفكرَ العقلانيَّ الذي ترى أصله في المسيحيَّة والذي تلومه لأنَّه بدأ عمليَّة العلمانيَّة قد صِيغَ في اليونان بين «الفيزيائيين» قبل سقراط، إنَّ العملَ يستمرّ طبعاً، تحت رعاية المسيحيَّة، لكن بعد ذلك يجب أن تقرّر: هل المسيحيَّة هي أصل نزع المقدَّس عن العقلانيَّة، أم هي الظلاميَّة التي يتهمها بها أحد معلميك وهو «لويس روجير»؟**

◀ آ. د. ب: لقد كانتْ المسيحيَّةُ ظلاميَّة في كلّ مرَّة أدانتْ فيها الرغبة الجنسيَّة، ورأتْ في

(1) ولادة أمّة فرنسا، دار نشر Gallimard، 1985، ص. 207.

الاكتشافات العلميَّة إنكاراً لبعض عقائدها، وهذا لم يمنعها بأيِّ شكل من الأشكال من أن تولِّدَ العقلانيَّة الحديثة التي ينطلق منها صعود العلم والعلمانيَّة، ومن الواضح أنَّ هذه ليستْ عمليَّة واعية، وإنَّما بالأحرى واحدة من تلك الآثار الضارة («تأثيرات العودة») التي تكثر في التاريخ.

إنَّني لم أذكرْ في أيِّ مكان أنَّ الفكرَ العقلانيَّ ظهر مع المسيحيَّة، ولكنَّ المسيحيَّة عمَّمتْ نطاق مبدأ العقل من عناصر من مصادر مختلفة: المصادر اليونانيَّة، والعقلانيَّة الأخلاقيَّة للكتاب المقدَّس. وأخيراً، طبعاً، يجب أن نميِّزَ بين التفكير العقلانيِّ والعقلانيَّة، والعقل الموضوعيّ والعقل الذاتيّ، والعقل الخالص والعقل العمليّ، إلخ.

من ناحيتي، من الواضح أنَّني لا أتخلَّى عن التفكير، وبالمثل حين يتحدَّث «هايدغر» من الزاوية الحرجة لـ «الأصل الأساسيّ للعقل»، فإنَّه لا يترافع في عدم وجود العقل (*Unvernunft*) ولا من أجل اللامعقول (*Widervernunft*)، أكثر من أنَّه يتخذ موقفاً من اللاعقلانيَّة بالمعنى العاديّ، وبدلاً من ذلك يقترح أن يرى في اللاعقلانيَّة الحديثة تداعيات من مبدأ العقل، في الطريقة التي تمّ بها «إنتاج» الإلحاد بشكل متناقض بواسطة الدين (المسيحيّ)، والسؤال الحقيقيّ هو إذا ما كان للعقل نطاقاً موضوعيّاً بحيث يسمح لنا بالاستغناء عن تأمّل أكثر أهميَّة، إنَّ الفكرَ العقلانيَّ هو أحد فئات الفكر، وهي تُعَدُّ الفئة الوحيدة الممكنة أو الفئة العليا، وتصبح خصماً لكلّ الفكر.

◄ ت. م: أنتَ تقولُ (ص 212) نقلاً عن «والتر كاسبر»، إنَّ «عند الله جواباً يشمل كلَّ شيء ويفوقه»، هل هذا هو الانطباع الذي تعطيه لك «مغامرة الإنسان الغربيَّة»، واستكشافه عن الله (اللاهوت)، والكون المادّيّ (العلوم)، والأعماق البشريَّة (الفن، وعلم النفس، والأدب)؟ في حين أنَّ السحر الذي لا ينفصل عن الوثنيَّة، وعن تعدد الآلهة، والذي يُعتقَد أنَّه يمكن أن يتلاعبَ بالعالم المُصغَّر والعالم الكبير، يظلّ راكداً، وجامداً، وثابتاً، يبدو – باختصار– أنَّ طابع الله «الشامل» ينشّطُ المؤمن بعيداً عن شَلِّه.

◄ آ. د. ب: سيكون السؤال هو معرفة إذا ما كانتْ «المغامرة الغربيَّة» مدفوعة بالإيمان

المسيحيّ! انظر إجابتي على السؤال 2، حول «الغرب المسيحيّ»، هناك شيء واحد مؤكّد: حين بدأتْ أوروبا في التنصير، كان لديها آلاف السنين من التاريخ و«المغامرة» وراءها حقّاً، وعلى العكس من ذلك، لا يبدو أنّ انتشارَ المسيحيَّة خارج المحيط الغربيّ قد أنتج التأثيرات نفسها في كلّ مكان.

أنا أعترف أنّ تنصير أوروبا قد صبغ هذه «المغامرة» بطريقة معينة طبعاً، ولكنّي لستُ متأكداً من وجود سبب للابتهاج بذلك، إنّ تاريخَ أوروبا على مدى خمسة عشر قرناً هو قصة أزمة هويَّة داخليَّة، لقد كانتْ أوروبا في أزمة منذ أن فقدتْ القدرة على القول، مثل «شيشرون»: *Sua cuique ciuitati Religiousio* [...] *est nostra nobis*، «لكلّ مدينة دينها، ولدينا ديننا»[1].

لقد سعى الغربيون عن غير قصد إلى حلّ هذه الأزمة من خلال محاولة تحويل العالم بأسره إلى أسلوب حياتهم الذي يُعَدُّ الأفضل وآخر شيء ممكن، وكانتْ النتيجةُ الاستعمارَ والعنصريَّة وتآكل الهويَّات الجماعيَّة، وهي نتيجة كارثيَّة من وجهة نظري، نتيجة يعاني منها الأوروبيون أنفسهم بدورهم اليوم.

أمّا «السحر» فماذا تقصد بذلك؟ أنتَ تقول إنَّه لا ينفصل عن الوثنيَّة، بينما في العصور القديمة، كان يُعَدُّ في كثير من الأحيان جريمة، كما تطوَّرت دراسات «السحر» بشكل كبير منذ التخلي عن فكرة «الفكر البدائيّ» («ما قبل العقلانيّ»)/ وبالمعنى الأفضل للمصطلح حين لا يُختزل إلى خرافات لا شكل لها، يصبح السحر هو بالضبط ما قاله «بيكون» عنه: ميتافيزيقيا عمليَّة، ونمط من المعرفة يستجيب لمفهوم العالم، ويُنظر إليه على أنَّه قوَّة نشطة (*energeia*) يمكن للإنسان المشاركة فيها، كما يستجيب للمبدأ الذي ذكره «يوليوس إيفولا»: «أن نعرفَ لا يعني أن نفكر، بل أن نكونَ ما يعرفه المرء» (من مسلّمات «السحر»، على سبيل المثال حول عدم قابليَّة الظواهر للفصل والترابط الشامل والواسع).

---

(1) شيشرون، برو فلاكو، 28، 69.

◀ ت. م: بهجومك على العقلانيّ كأنّه يضع حدّاً للمقدّس، فأنت تحبس نفسك في العقلانيّة حين تستنتج - بطريقة عقلانيّة جداً - أنّ المستقبل من عيوب الحالة الحاليّة للكنيسة والغرب سيكون ملحداً، وأنّ المسيحيّة قد أنهتْ مسيرتها، وأنّها «دين ترك الدين» («مارسيل غوشيه»).

◀ آ. د. ب: أن نقولَ إنّ المسيحيّة نفسها أضعفتْ ذاتها بذاتها، وإنّه من المفارقات أن تكونَ هي نفسها أصل هذا الإلحاد الجماعيّ الذي ينقلب ضدّها الآن، وإنّه يمكن وصفها بحقّ على أنّها «دين ترك الدين» («مارسيل غوشيه»)، فهذا شيء، ولكنّ القول إنّها أنهتْ مسيرتها فهذا شيء آخر، وهو ما لا أفعله، وأن تكونَ المسيحية تقترب من نهايتها، فهذا ما لا أعلم عنه شيئاً طبعاً، هذا احتمال لا يمكن استبعاده، لكن هناك آلام لا تنتهي أبداً وتحولات ممكنة دائماً، وبعد قولي هذا - ولستَ أنت من تناقضني في هذا - ويبدو لي أنّ المسيحيَّ المخلص لإيمانه اليوم لديه أسباب أكثر للتشاؤم أو القلق، وحتى للحزن أو اليأس، أكثر من أسباب الابتهاج، كما يظلُّ الغربُ «مسيحيّاً» بالاسم فقط، لكنّ الكنائسَ فقدتْ كلَّ قوّة الاندماج في الدول الغربيّة.

إنّ للبابا «شعبيّة»، لكنّه حين يدين وسائل منع الحمل، فهو لا يجد لكلامه أيّ صدىً، لم يعدْ الدين المسيحيّ، من بين آراء أخرى، يشكّل إطار المجتمع، ولم يعدْ يمارس أيَّ تأثير على تطوره الملموس، وإضافة إلى ذلك لم تعدْ المسيحيّة تُحمَل على أكتاف كيان ثقافيّ معيَّن على عكس اليهوديّة التي يحملها الشعب اليهوديّ، أو الإسلام الذي يحمله العالم العربيّ - ناهيك من الديانات غير الإبراهيميّة- والمسيحيّة لا تحمل على وجه التحديد أيّ شيء (وهي في هذا مخلصة تماماً لدعوتها). أمام هذا الوضع لا خيار أمام الكنائس سوى التوتر الطائفيّ أو اللامبالاة أو التسوية، وهذه المواقف الثلاثة تتعايش اليوم معاً، والمشكلة التي تبرز هي: هل يمكن لعقيدة دينيّة أن تعيشَ دون دعم ثقافيّ معيّن؟ وبالعكس: هل يمكن لكيان ثقافيّ معيَّن، الحضارة الأوروبيّة على سبيل المثال، أن يعيشَ بدون شعور دينيّ مشترك؟ على عكس ما تقولَه، فأنا بعيد كليّاً عن توقع «مستقبل إلحاديّ»، إلى جانب ذلك، أنا لستُ ملحداً - على الأقلّ بمعنى رفض أو إنكار لوجود الإلهي- ومن ناحية أخرى يمكنك أن تقولَ إنّني محروم

من الآلهة، بقدر ما أعيش في عالمٍ هجرَته الآلهة في الوقت الحاليّ، وهو ما يؤسفني.

هناك محاولات «لإعادة سحر» العالم حتماً، وقد أشرتُ إليها في مداخلتي، لكنَّها ما زالتْ في الوقت الحاليّ عقلانيَّة إلى حد كبير[1]، وفي مواجهة أزمة العقلانيَّة يشكك الباحثون المعاصرون من «ميرسيا إلياد» إلى «هنري ديروش»، ومن «هنري كوربين» إلى «جيلبير دوران»، و«ميشيل كازناف» أو «ميشيل مافيسولي»، بشكل إيجابيّ في مفاهيم الأسطورة، والمقدَّس، والخيال الرمزيّ. إنَّ عودةَ القيم الأسطوريَّة هذه، كما أشار «جيلبير دوران»[2]، تقدّم خصوصيَّة مثيرة للاهتمام في هذا الإطار: بدلاً من التدخل في معارضة العلم، فإنَّها تتجلّى بالتوازي مع ظهور نموذج علميّ جديد (من «غونسيث»، و«نيلز بور» و«هايزنبرغ»، و«باشيلارد» إلى «توم»، و «برنار ديسبانا»، و«ديفيد بوم»، و«لوباسكو»، و«كوستا دو بورغار»، وما إلى ذلك) وهي تميل إلى تعزيز العلم في حدسه. تصبحُ الروح مرَّة أخرى حقيقة إيجابيَّة في عصر فيزياء «الواقع المستتر» (ديسبانا) و«التضمين» (بوهيم)، والعضويَّة في علم الأحياء، ومبدأ اللا حتميَّة في الفيزياء، والشموليَّة في علم الاجتماع، والمدى الطويل في التاريخ، ومبدأ التزامن في علم الأعراق، والنظاميَّات، واللاوعي البدئي، والتحليل بين العلاقات، وما إلى ذلك، كلّها مفاهيم مفاتيح تشكك في الأفكار القديمة المُتلقَاة – مبدأ الهويَّة، ومنطق أرسطو، والحتميَّة، والسببيَّة الخطيَّة، والأشكال المُسبقَة للإدراك، وعدم رجوع الزَّمان والمكان – الموروثة من فكر «ابن رشد»، والممتد من قبل المدرسة الفلسفيَّة السكولاستيَّة و«ديكارت»، لكن من السابق لأوانه معرفة ما قد يؤدي إليه هذا الاتجاه، انتبه لما أقوله، أنا لا أتوقّع أيَّ شيء.

◀ **ت. م: هناك أخيراً نقد عام لأطروحتك في وقت محدود لا يسمح باستنتاجات عبر التاريخ أو نهاية العالم بسبب ضعف المسيحيَّة كما هي أمامنا اليوم، إنَّكَ تستعجل بإنشاء ثنائيَّة تعارض بين الوثنيّ المقدَّس والمسيحيّ المقدَّس، وتستنتج أنَّ هذا الأخير هشٌّ، وأنَّ إشعاعه**

(1) ساهمَ الإيمانُ المسيحيُّ – خاصة في نسخته الإصلاحيَّة – بشكل كبير في هذه الظاهرة التي أطلق عليها ماكس ويبر «خيبة أمل العالم» والتي عرّفها بأنَّها «إزالة السحر بعدّه أسلوباً للخلاص».

(2) عودة السحر من جديد، نجده في «قضايا مرتبطة»، 59، 1984، 89-102.

يتضاءل، وأنَّ تأثيره ليس واضحاً للغاية، من حقيقة أنّه ليس متوزعاً في الكون، بل مركّزاً في المسيح (انظر فصلي الثالث)، ومع ذلك لاحظ أنَّ القداسةَ المُحكمة في المسيح لم تمنعْ الكنيسة، على العكس من ذلك، من الحفاظ على قوَّة الأماكن والأزمنة والرموز والاحتفالات والشخصيَّات والأسرار المقدَّسة (المسماة بهذا الاسم)، وكلّها لمسها المقدَّس المسيحيّ وتغلغل بها، إنَّ المسيحيَّة تتشكل بشكل خارق للطبيعة ويتمّ تبنّيها بشكل طبيعيّ (الغِنى الهائل للأشياء المقدَّسة)، وهي تتنافس بقوَّة مع الوثنيَّة، وإضافة إلى ذلك، ألم تعرف هذه الوثنيَّة فترات من الكسوف أيضاً، ألا تجعلها مثاليَّة، في نفاد صبر منك، لوضع حدّ للكون المسيحيّ، أليس من المحتمل أنّكَ تراهن لصالح شكل من التدين عفا عليه الزَّمن، ويُختزَل اليوم إلى أيديولوجية باردة لنخبة مرتبكة ضدّ دين يثير حماسة الجماهير ويرضي أفضل العقول ؟

◀ آ. د. ب: إذا كان علينا الانتظار حتى تحدث القصة بأكملها قبل أن نسمحَ لأنفسنا بإصدار حكمٍ ما، فلا يمكن إلقاء خطاب في هذا المجال، بما في ذلك خطابك، ولذلك ليس من المنطقيّ تماماً أن تتهمني بـ «نفاد الصبر».

لقد قلت ذلك للتو: أنا لا أتوقع أيّ شيء، لكنّي أحاول أن أفهمَ كيف وصلنا إلى ما نحن عليه؛ أي إلى مجتمع أصبح فيه كلُّ شيء الآن خاضعاً «للاحتياجات» دنيويَّة، غالباً ما تكون اقتصاديَّة، هناك حيث يغيب أيّ شيء مقدَّس، إنَّك تعيد تأكيد إيمانك المسيحيّ بصوت عالٍ، وهو أمر طبيعيّ تماماً، ومع ذلك، إذا كان للمسيحيَّة الصفات التي تنسبها إليها، ألن ينتهي بها الأمر في شيء آخر غير مجتمع لا يؤمن فيه أحد بأيّ شيء بعد الآن؟ إنَّ القولَ إنَّ المسيحيَّة اليوم «تثير حماسة الجماهير» و«ترضي أفضل العقول»، كما يبدو لي، يظهر روح الدعابة اللاإراديَّة (أو التمنّي).

في مواجهة الأزمة الروحيَّة في عصرنا، ليس من الشرعيّ فحسب، بل من الضروريّ أن نسألَ أنفسنا، واحكم على الشجرة من ثمارها، يمنحنا الماضي الأوروبيّ مشهداً لنوعين متميزين جداً من الروحانيَّات، ولطالما ادّعتْ الكنيسةُ أنّها قادرةٌ على جمعهما معاً، وقد انفصلا اليوم، وهذا دليل على أنَّ الزرع لم ينبتْ (أو أنّه لا يمكن أن ينبت).

هناك درس يمكن تعلّمه من هذا، بالنسبة إليّ، أنا لا «أمثّل» أيَّ شيء، أنا أبحث فقط عن خطوط القوَّة، أحاول أن أرى ممَّا تتكوَّن التعارضات، وأين تبدأ الانقسامات، لكن من الصحيح، في نظري، أنَّ الحديث عن «شكل عفا عليه الزَّمن» لتأهيل نهج روحيّ هو أمر لا معنى له تماماً، وفي هذا المجال، لا شيء «عفا عليه الزَّمن»، ويمكن لأيّ شيء أن يعود؛ إنَّ العودةَ إلى المصدر يعني تناول إمكانيَّة بداية أخرى، وأنا لا أحاول أن أحمل قناعة ما، وإنَّما أبحث ربَّما لإيقاظ شكل من أشكال الذاكرة يتجاوز فعل التذكّر.

صدرَ ضمن المجموعة نفسها:

* شجاعة! دليل حرب العصابات الثقافيَّة، دار نشر فرانسوا بوسكيه، 2019.

* السياسات الحيويَّة لفيروس كورونا، العمل عن بعد، الأسرة، البلد، فرانسوا بوسكيه، 2020.

* ذراع التسوية الرصاص، تفكيك للرقابة الجديدة، آلان دو بونوا، 2020.

* مكانة الإنسان في الطبيعة، الردّ على مضادات التفشّي، آلان دو بونوا، 2020.

* العلاج بالصدمات، روبير مينار، 2021.

* لإعادة تشكيل شعب، من أجل شعبويَّة راديكاليَّة، جوليان لانجيلا، 2021.

* الاستبدال العظيم، مقدّمة في الاستبدال العالميّ، رونو كامو، 2021.

* باريس، أسفل البطن، قطار «RER» كمبدأ إخلاء للشعب الفرنسي، ريتشارد ميليت، 2021.

* توكسين، سجلّات ضد الأوصياء الفرنسيين، جيروم ريفيير، 2021.

* الانتصار على التضليل، مقابلات مع نيكولاس غوتييه، آلان دو بونوا، 2021.

* باريس - موسكو، طريقة واحدة ضد النسويَّة، يانيك جافري، 2021.

* عزيزتي مارين، روبرت مينارد، 2021.

* هل يوجد إله واحد فقط ليخلّصنا؟، خافيير بورتيلا، 2021.

* كلمات حرّة لكاتب غير معروف، فيليب بيلجر، 2021.

* مجتمع الرقابة، المرحلة النهائيَّة من الليبراليَّة، غيّوم ترافير، 2021.

* هل الإسلام مستقبلنا؟ جان - لويّس هارول، 2021.

* الاستبدال الصغير، رونو كامو، 2021.

* بالإكراه، يوميَّات فرنسا بدون رسالات سماويَّة، بيير ماري، 2021.

ترجمةُ الغلافِ الخلفيّ للكتاب:

ماذا بقي من المقدَّس في عالم خائب الرجاء؛ عالم تستجوبه التقنيَّة العلميَّة وتحكمه الفيتيشة الاقتصاديَّة؟ سؤالٌ مصيريٌّ يحاول الإجابة عليه كاتبان تربطهما صداقة فكريَّة متينة، ويختلفان جذريّاً من حيث التقليد الدينيّ الذي ينتميان إليه: التقليد الأوَّل يضع الألوهيَّة في العالم الدنيويّ، في قلب العالم السفليّ، بينما يضعها الثاني فوق هذا العالم في مدينة الله.

هكذا، ينصّبُ «توماس مولنار»، الكاثوليكيّ المحافظ نفسه في طرف الدفاع عن الإيمان المسيحيّ، بينما يذهب «آلان دو بونوا» للبحث عن مقدَّسٍ جديدٍ متّقد، وسواء تعلّق الأمر بديمومة أم بتعالٍ وتسامٍ إلهيين، يبقى الحوارُ بين هذين الكاتبين غنيّاً، بعيداً عن التناقضات، ويبقى الاثنان في إطار البحث نفسه عن الإحساس بالحياة.

لمحةٌ قصيرةٌ عن الكاتبين:

◄ آلان دو بونوا:

فيلسوفٌ ومورّخُ أفكار، قام بتأليف مئات الأعمال الفكريّة ومنها الإنسان الذي كان دون أب، وملفّ عيسى المسيح (دار نشر krisis ،2021)، و الانتصار على التضليل (المكتبة الجديدة، 2021).

◄ توماس مولنار (1921 - 2010):

فيلسوفٌ ومؤرّخٌ هنغاريٌّ قامَ بالتدريس طويلاً في الولايات المتحدة، قام بتأليف نحو خمسين عملاً منها عشق أمريكا، نجاح نموذجٍ مثاليّ كوكبيّ (1991) والهيمنة الليبراليّة (1992).

الفهرس

Alain de Benoist
et
Thomas Molnar

L'Éclipse du sacré
Débat sur l'essentiel




ISBN 978-91-89760-30-1
9 789189 760301

لوحة الغلاف:
للفنان أيمن حميرة



يأتي هذا الكتابُ ثمرةً ونتاجاً لأحاديث متفرقة تمتدُّ لفترة طويلة من الزّمن ربَّما لعشر أو خمس عشرة سنة، وأشياء كثيرة كانتْ تفصل بين من قام بهذه الأحاديث، لم تكنْ لديهم المعتقدات الفلسفيَّة والدينيَّة نفسها، ولم يكنْ لديهم الخطّ المسار الروحيّ ذاته. من جهة أخرى، وبينما كانتْ خيوطُ صداقة قد بدأتْ تتكوَّن بين هؤلاء على مدار الاجتماعات التي كانت تقوم بينهم، كانوا يجدون أنفسهم مشتركين في كثير من الأحيان في بعض الأفكار الرئيسة، مع شعور مشترك معيّن تجاه العالم المعاصر، لكنّ الجدل الأكثر أهميَّة ظلَّ يتكرَّر بينهم وهذا الجدل كان يتمحور حول الدين والإيمان، لم تكن هذه المواجهة الودّية تحتوي على أيّة تنازلات، وتبلورت شيئاً فشيئاً حول سؤال رئيس يدور حول مكانة المقدّس في العالم الحديث، وأسباب انكفائه وخسوفه الجليّ، والمستقبل الذي كان ما يزال ينتظره.يستهلُّ الكتاب بنص "توماس مولنار"، وتأتي بعده الأسئلة التي طرحها "آلان دو بونوا" يتبعها النص الذي كتبه، والأسئلة التي طرحها "توماس مولنار"، بهذا يبدأ حوار يعرف المؤلفان جيداً أنَّه لا يمكن أن ينتهي هنا؛ حوار يأملان أن يحفّزَ تفكير القارئ قبل كلّ شيء.

Alain De Benoist